بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة إفريقيا العالمية
المركز الإسلامي الإفريقي

المؤتمر العالمي للقرآن الكريم ودوره في بناء الحضارة الإنسانية
(بمناسبة مرور (١٤) قرناً على نزوله)

٢٠ - ٢٢ محرم ١٤٣٣هـ ، الموافق ١٥ - ١٧ ديسمبر ٢٠١١م
الخرطوم - السودان

لجنة الأوراق والسكرتارية

الأوراق العلمية

(الكتاب الثالث)

الإخراج الفني والتصميم
الأستاذ: طارق فاروق عبدالله هارون
الأستاذ: عبدالرحمن محمد الوسيلة

تصميم الغلاف
الشيخ الأمير

محرم ١٤٣٣هـ / نوفمبر ٢٠١١م

لجنة الأوراق والسكرتارية

١) الدكتور/ عمر أحمد سعيد	رئيساً .
٢) الدكتور/ عبدالقيوم عبدالحليم الحسن	رئيساً مناوباً.
٣) الدكتور/ كمال محمد جاه الله	عضواً .
٤) الدكتور/ محمد عبدالقادر محمد	عضواً
٥) الدكتور/ يوسف خميس أبورفاس	عضواً .
٦) الدكتور/ المعتصم محمد الأمين	عضواً .
٧) الأستاذ/ طارق فاروق عبدالله هارون	عضواً مقرراً .
٨) السماني علي أحمد	عضواً .

المحتويات

م	المــــوضـــوع	رقم الصفحة
١.	**المحتويات**	أ
٢.	**مقدمة الكتاب**	ب
٣.	**تقديم الكتاب بروفسور حسن مكي محمد أحمد**	ج
٤.	**توحيد العقيدة في القرآن الكريم(د/ المرتضى الزين أحمد محمد – السودان)**	١ ـ ٢٣
٥.	**القيم السياسية في القرآن الكريم (أ.د. سعيد خالد الحسن –المغرب)**	٢٥ ـ ٨٤
٦.	**كتاتيب القرآن في السنغال بين الماضي والحاضر (كتّاب فاس تورى نموذجا)(أستاذ:محمد جوف – السنغال)**	٨٥ ـ ١٠٦
٧.	**نظام التعليم في الخلوة وتطوره إلى المدارس القرءانية كتجربة لتأصيل التعليم في السودان(الدكتور/طه أحمد المكاشفى- السودان)**	١٠٧ ـ ١٢٨
٨.	**المستشرقون والقرآن الكريم(أسامه يس محمد إبراهيم –المملكة العربية السغودية)**	١٢٩ ـ ١٥١
٩.	**القلب في القرآن الكريم(طبيعته وخصائصه ومهامه المعرفية والوجدانية)(بروفيسور / محمد حسن أحمد سِنَاده - السودان)**	١٥٣ ـ ١٨٢
١٠.	**الأحكام الدولية في القرآن الكريم(كوليبالي أبوبكر- ساحل العاج)**	١٨٣ ـ ٢٠٣
١١.	**حقوق الإنسان في القرآن الكريم(أ.د. محمد عثمان صالح- السودان)**	٢٠٥ ـ ٢٣٢

١٢.	أثر القرآن الكريم علي الفكر السياسي الإسلامي (شيخ الإسلام ابن تيمية نموذجا)(البروفيسور/ حسن سيد سليمان- السودان)	٢٣٣ _ ٢٧٣
١٣.	حقوق الإنسان في القرآن الكريم(دراسة تطبيقية على حقوق المرأة) (الدكتور/ محمود حموده صالح مُنزل – السودان)	٢٧٥ _ ٢٩٨

مقدمة الكتاب:

نضع بين يديك- عزيزي القاريء- هذه المجموعة من الأوراق العلمية التي كتبت بأقلام متنوعة، قد تكون مختلفة في تناولها للقضايا التي تطرحها، لكن يجمعها أنها تصب في بحيرة واحدة تمثل محاور المؤتمر العالمي للقرآن الكريم ودوره في الحضارة الإنسانية الذي تداعت له أقلام الباحثين بمختلف مشاربهم وتخصصاتهم.

الحق أن هذه الأوراق المشار إليها ما كان لها أن تكون بهذه الصورة التي عليها الآن لولا اجتيازها لعدد من المحطات، التي تأتي في مقدمتها، تحكيم مستخلصها وإعادة تحريرها عبر لجنة مختصة، ومن ثم تحكيم الورقة نفسها عبر لجنة مختصة أيضا، ومن ثم تصحيحها لغوياً بواسطة لغوي متميز في مضمار التدقيق اللغوي.

ارتكازاً على ذلك ندرك مدى الجهد الذي بذل في إعداد محتويات هذا المجلد من الأوراق العلمية التي نأمل أن تقع موقعاً حسناً عند القرّاء فذاك ما نصبو إليه، والله ولي التوفيق.

تقديم الكتاب

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يؤدي هذا المؤتمر العلمي مهمته، كاملة في التعريف بدور القرآن في تشكيل الحياة الإنسانية على استحالة ذلك بالطبع. لأن لهذا الكتاب الإلهي إسهاماته التي تبدو وكأنها لا متناهية في تشكيل التاريخ الإنساني، وتشكيل الفضاء العام وتشكيل العقل والوجدان وكل ما يتعلق بالإنسان ودوره في هذه الحياة.

كل ذلك لان القرآن خطاب الله الكامل للإنسان ، الكتاب الجامع المفتوح للدراسة والتأمل في كل زمان ومكان ، هو مصدر المعارف الدائم يَعْظُم من يأخذ منه ، ويَشْرُف من يلجأ إليه، مورد الخير ومنبع البركة والنعمة وهو الحبل المتين والقوة التي لا تلين. لكل ذلك لم ينقطع الاهتمام به والاحتفاء بعظمته منذ أن نزل وسيظل كذلك إلى ما شاء الله. كما أن الإسلام، حتى وفي ظروف الكبت والإقصاء والتهميش، ظل بفضل هذا الكتاب يُمثل المرجعية للأفراد والمجتمعات سراً وباطناً في ظل أوضاع الاضطهاد والحرب ومحاكم التفتيش التي ما تزال دائرة في بعض بقاع الأرض.

والحق أن اهتمام جامعة إفريقيا وأهل السودان به لم يأت من فراغ، وإنما يعود ذلك إلى الأهداف والوجهة الأولى للمركز الإسلامي الإفريقي، نواة هذه الجامعة، التي احتضنها أهل السودان شعباً وحكومةً، وآزرهم عليها قوم كرام وحكومات وهيئات كريمة ، وهي ذات الجهات التي تدعم اليوم مؤتمر القرآن الكريم.

ولا يزال القرآن الكريم من أكبر اهتمامات جامعة إفريقيا المتمثلة في مطلوبات الجامعة المهولة من القرآن ودراساته، وحلقاته العامرة في مساجدها وقاعاتها.

لجنة التغطية الالكترونية Online Publishing Committee

د. أشرف محمد عبدالله / أ.عبدالماجد محمد أحمد / أ.مصطفى حسن ابراهيم / أ.التجاني محمد احمد كرار

"المؤتمر العالمي للقرآن الكريم ودوره في بناء الحضارة الإنسانية" جاء عنواناً لهذا التجمع القرآني الكبير. عنواناً تنطوي تحته محاور تركز في مجملها على إسهام القرآن في حضارة الإنسان في كل مجالات الإسهام . نتج عنه هذه الأوراق التي تصب بحوثها في خدمه القرآن وإبراز دوره الحضاري.

(ج)

هذا المؤتمر مجرد محاوله متواضعة لقراءة دور القرآن في بناء المجتمعات الإسلامية وكذلك معرفة إسهام العلوم التي بثها العقل الإسلامي في إعادة تشكيل العقل الإنساني الذي قاد لحضارة العلمية الحديثة، كما أن القرآن يظل وراء كل حدث كبير، وما التحولات الجارية في العالم الإسلامي اليوم إلا صدىً لهذا الكتاب الذي لا تنقضي عجائبه، لان القرآن وراء ازدهار المساجد ووراء إعمار الشباب لدور العبادة، ووراء العودة لله، والقرآن هو التجويد والعلم والعقل والتدبر، وطهارة اليد واللسان والعفة، وطهارة العقل والبنان وطهارة الجنان– وفي إطار هذه المعاني يجئ هذا المؤتمر.

ولكي يظهر المؤتمر في الصورة اللائقة بعظمة القرآن حرصت الجامعة على البرامج المصاحبة ومن بينها معرض القرآن الكريم الذي يبرز جهود أهل القرآن بالسودان وغيره من البلدان، الجهود الرسمية والشعبية القديمة منها والحديثة.

كما تشمل التظاهرة حدثاً قرآنياً كبيراً تتجمع فيه خلاوي السودان بفسيفسائها وأطيافها المختلفة حول " تُقَّابة القرآن " نار القرآن العظمى التي تجسد تقاليد أهل السودان في تعليم القرآن ودراسته.

بالإضافة لذلك فأن هذه التظاهرة ستشهد مشاركة وفعاليات واسعة من الشخصيات والمؤسسات المعنية بالقرآن محلياً وإقليميا وعالمياً بما يبلور عظمه القرآن وجلاله.

لجنة التغطية الالكترونية   Online Publishing Committee

د. أشرف محمد عبدالله / أ.عبدالماجد محمد أحمد / أ.مصطفى حسن ابراهيم / أ.التجاني محمد احمد كرار

وأنا ، إذ أقدم هذا الكتاب للمؤتمرين والقراء وأصحاب الشأن والاهتمام ، لا أشك في أن قيام هذا المؤتمر بهذه الصورة سيجلب الخير والبركة لجامعة إفريقيا ومجتمعها ، وللسودان وأهله ودولته ، عليه اسأل الله أن يكون في كل ذلك عملاً صالحاً وجهداً مباركاً ، وان يكون لهذا الكتاب الذي يحتوي على طائفة من الأوراق المقدمة في المؤتمر فائدة عامة ودور ايجابي في التعريف بالمؤتمر بما يشحذ الهمم ويثير القرائح للإسهام في نجاحه وازدهاره .

واسأله تعالى أيضاً أن يكون هذا المؤتمر مجرد فاتحة لمئات المؤتمرات التي تتناول هذا الشأن.

والله ولي التوفيق،،

بروفيسور/ حسن مكي محمد أحمد
مدير جامعة إفريقيا العالمية

جامعة إفريقيا العالمية International University of Africa IUA

المؤتمر العالمي للقرآن الكريم ودوره في بناء الحضارة الإنسانية

THE HOLLY QURAN: INTERNATIONAL CONFERECE

القيم السياسية في القرآن الكريم

المحور الأول: الرؤية التوحيدية في بناء العقل العلمي في القرآن الكريم

(بناء العقل العلمي في القرآن الكريم)

٢٠ ـ ٢٢ محرم ١٤٣٣هـ، الموافق ١٥ ـ ١٧ ديسمبر ٢٠١١م

الخرطوم ـ السودان

لجنة التغطية الالكترونية Online Publishing Committee

د. أشرف محمد عبدالله / أ.عبدالماجد محمد أحمد / أ.مصطفى حسن ابراهيم / أ.التجاني محمد احمد كرار

جامعة إفريقيا العالمية International University of Africa IUA

المؤتمر العالمي للقرآن الكريم ودوره في بناء الحضارة الإنسانية

THE HOLLY QURAN: INTERNATIONAL CONFERECE

اعداد

أ. د. سعيد خالد الحسن

المملكة المغربية - الرباط

لجنة التغطية الالكترونية Online Publishing Committee

د. أشرف محمد عبدالله / أ.عبدالماجد محمد أحمد / أ.مصطفى حسن ابراهيم / أ.التجاني محمد احمد كرار

مقدمة:

تحاول هذه الدراسة تبين ملامح منظومة القيم السياسية كما يمكن أن نستقيها من القرآن الكريم.. والجزء الأول من الدراسة يلقي الضوء على مفهوم منظومة القيم السياسية وعناصرها (المرجعية، القيمة الجماعية العليا، القيم الفردية السياسية والقيمة العليا السائسة من بين هذه القيم الفردية). كما يلقي هذا الجزء الضوء على الوظائف المنوطة بمفردات القيم الفردية؛ وهي تحديداً وظائف تقييمية أو نظامية أو وصفية.

أما الجزء الأوسط من الدراسة فيحاول إلقاء الضوء على النسق المرجعي في القرآن الكريم كما يتحدد أولاً بمرجعية التوحيد، وكما يظهر في نسقه المعرفي الذي يتشكل بهذه المرجعية.

أما الجزء الأخير من الدراسة، فيتناول بالنظر منظومة القيم السياسية في القرآن الكريم كما حدده نظرنا في نسقيها، أعني نسق القيمة الجماعية من جهة، ونسق القيم الفردية من جهة أخرى.

أولاً. منظومة القيم السياسية

١) المرجعية والقيم: تشغل "المرجعية" (أو المفهوم المرجعي) لنسق المدركات السياسية دوراً أساسياً ومحورياً في تشكيل معالمه. و"المرجعية" إصطلاحاً[i] تعني الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، أو منظومة فكرية معينة، والركيزة النهائية الثابتة لها، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تُرَدّ إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد هو أو ينسب إليها. فالمرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه. وعادة ما يتم التحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء.[ii] ومن هنا فإنّه "يمكن" للمرجعيّة أن تمارس تأثيراً حاسماً في تحديد مفردات القيم السياسية التي ينتظمها نسق مدركاتها السياسية، وأيضاً في تحديد طبيعة العلاقات بين مفردات النسق. وتساهم عوامل عدّة في المدى الذي يصل إليه تأثير "المرجعية" في تحديد مفردات وعلاقات نسق مدركاتها السياسية. من هذه العوامل ما يتصل بطبيعة الفكرة "المرجعية" من حيث مدى تجريدها وشمولها وتجذّرها في المدركات السياسية للجماعة، ومدى تقبّلها لمزاحمة "المرجعيات" الأخرى في ممارسة هذا التأثير على نسق مدركاتها السياسية. وهو ما يمكن ملاحظته، مثلاً،

> عند المقارنة بين تأثير كلٍ من المرجعية "الإسلامية" و"الكاثوليكية" و"البوذية" في نسق مدركاتها السياسية."[iii]

ومن هذه العوامل أيضاً، الظروف التاريخية لتشكّل نسق المدركات السياسية، من حيث توقيت تبلور مفردات النسق (مرجعيّةً وقيماً سياسية)، وتوقيت وظروف إرساء تقاليده المسلكيّة والمؤسسية عبر الخبرة التاريخية للجماعة، وخلال السياق التاريخي لحياة الجماعة إلى أن تكتمل عناصر وجودها السياسي (وتستوي مجتمعاً مختصاً بإقليمه ومتميَّزا بمدركاته العمرانية). فتأثير المرجعية الإسلامية في نسق المدركات السياسية للمجتمع العربي مثلاً، وهو الأثر الذي واكب مراحل اكتمال وجوده السياسي منذ بداياته، يتجاوز أثرها في نسق مدركات المجتمعات الإسلامية الأخرى. كما أنّ لمدى تغلغل تأثيرات التقاليد والأنساق الدخيلة وغير المنسجمة مع الفكرة المرجعية للنسق، أثره أيضاً في الحدِّ من دور "المرجعيّة" في تحديد مفردات نسق مدركاتها السياسية. فالمرجعيّة الإسلامية مثلاً، عرفت في عصور ازدهارها تأثيراً وحضوراً حاسماً على نسق مدركاتها السياسية. ففضلاً عن الامتداد التاريخي لحضورها وتجذّرها في وعي المتجمعات الإسلامية انطلاقا من تبنيها لتقاليد الجماعة الإسلامية الأولى لعهد النبوّة؛ فإنها قد استطاعت أن

ترسي منذ ظهورها، وعبر السنّة النبوية، تقاليد مسلكية ومؤسسية نابعة من فكرتها المرجعيّة ومتشابكة معها. في حين تشهد هذه المرجعية نفسها، في الحقبة المعاصرة، تراجعاً في مدى تأثيرها وحضورها في أنساق المدركات السياسية لمجتمعاتها الإسلامية، نتيجةً لمؤثرات التقاليد والمرجعيّات والقيم السياسية الوافدة؛ وذلك بالرغم مما تعرفه المرجعية الإسلامية من شمولية ومركزية ممانعتين للذوبان والمزاحمة من المرجعيّات الأخرى.[iv]

٢) القيمة الجماعية: غير أن تأثير "الفكرة المرجعية" يكون حاسماً في تحديد "القيمة الجماعية التاريخية الكلية المطلقة" في نسق المدركات السياسية للجماعة؛ أي تلك "القيمة" التي تتحدد بها الأهداف الجزئية لحركة المجتمع الحضارية، وهي القيمة التي يطلق عليها فقه "نظرية القيم السياسية": "القيمة الجماعيّة العليا". ويعني بها الهدف التاريخي الثابت والكلي للجماعة. فالقيم بصفة عامة، والقيم السياسية بصفة خاصة، هي أهداف عامّة ومجردّة ومطلقة؛ أي أنّها ليست غايات مباشرة، وإنما "مثاليات مسيطرة على الحركة". فقيم العدالة والتمكين والحرية والمساواة والأخوة والشورى، مثلاً، ليست كالحاجات needs التي يمكن إشباعها، والتي يتولّد عن إشباعها استرخاء في الحركة؛ وإنما هي بطبيعتها "غير قابلة للإشباع". ومن هنا، فالقيم السياسية هي "إطار فكري يُغلِّف الأهداف

المباشرة" للحركة السياسية[v]. ومن ثم فهي "تحكم الحركة [السياسية] ولو لاشعورياً، وهي الباعث الذي يتحكم في أداة [الحركة]، ثم هي التي تصبغ المسلك بصبغة الشرعية [والفاعلية] من عدمها))[vi].

ويرى فقه "نظرية القيم السياسية" أنّ "القيم السياسية" هي "في مجموعها" تعبير عن وحدة التراث الإنساني فيما يمثله من تقدم في مدركاته ونظمه وتقاليده، بل و في "ممارسته اليومية"كذلك[vii]. إذ أن هناك علاقة ثابتة بين "القيم السياسية" من حيث تشابكها وترابطها؛ الأمر الذي يجعل هذه القيم تدور حول تحقيق "قيمة عليا جماعية تاريخية خالدة مطلقة"، يكون "احترام الكرامة الإنسانية" هو "منطلقها الأصيل"[viii]. وبهذا المعنى، فإن "جميع الحضارات الدينية هي بطبيعتها حضارات تنشد تحقيق هذه "القيمة الجماعيّة العليا"؛ إذ أنّ قيمها كلّها تتجه إلى إعلاء الكرامة الإنسانية[ix]. بل إن ذات "النظم الديكتاتورية المطلقة التي سبقت الثورة الفرنسية" لها نصيبها أيضاً في تحقيق هذه "القيمة". إذ أنها في واقع الأمر قد استطاعت "أن تضع أصول مبدأ المساواة السياسية [عبر صراعها] ضد الامتيازات الإقطاعية"[x].

ويعتبر الفقه الأوربي الغربي، أنّ هذه "القيمة الجماعية" هي "القيمة الديموقراطية" في نسق مدركاته السياسية منذ الثورة الفرنسية؛ وذلك باعتبار

أن مفهوم "القانون الطبيعي" الذي قام عليه عمران "عصر النهضة"، قد تطور في أعقاب "الثورة الفرنسية" ليجعل "الشرعية السياسية" تعبيراً عن "العقل الخلاّق والوعي الجماعي"؛ أي جعل الرضاء والاتفاق النابع من المنطق الفردي والأخلاقيات الجماعية هو الأساس الفكري لتفسير العلاقة السياسية، وهو المحور الذي تنبع منه شرعية الأداة الحاكمة. ونتيجةً لاختلاف الحالة الاجتماعية المدنية عن الحالة الطبيعية، فقد واكب الإيمان بالقيمة الديموقراطية المنبثقة عن "القانون الطبيعي" (في نسق المدركات الأوروبية الغربية)، إيمانٌ بضرورة الازدواجية في المبادئ والمنطلقات. وكان استكمال الأساس "الطبيعي" لمفهوم الشرعية، بمبادئ كالتسامح وحماية الملكية الخاصة من مظاهر هذه الازدواجية. وجاء مبدأ "الفصل بين السلطات"، "لا بمعنى التخصص في الممارسة" ولكن بمعنى التعدد الذي يحول دون وحدة وتكامل إطار التعامل السياسي، ليُكرِّس هذه "الازدواجية"[xi].

وتقود هذه "الازدواجية" إلى ملاحظة جوهر التبايّن بين نسق المدركات السياسية "الأوربي الغربي"، والآخر "الإسلامي" الذي لا موضع فيه لازدواجية المبادئ والمنطلقات أو تعددية إطار التعامل السياسى إذ أنّ "القيمة الجماعيّة" التي يرتهن بها تحقيق الكرامة الإنسانية، في نسق المدركات السياسية

الإسلامي، هي "التوحيد"؛ وحيث "الله" هو الأكبر ولا عزّة إلاّ به: والأكرم عنده هو الأتقى. فبينما تسمح "تقاليد نسق المدركات الغربية" بالخروج عن أساس "القانون الطبيعي" للشرعية السياسية، وتُبرِّر ذلك باسم "الوعي الجماعي" كما تُعبِّر عنه إرادة الأغلبية، وتُضفي على هذا الخروج صفة "المشروعيّة" وإن لم يكن في أساسه "شرعيّاً"؛ فإنّ إرادة الأغلبية في "نسق المدركات الإسلامية" لا تكون شرعية إلاّ على أساس "المرجعيّة الإسلامية". والنسق الأوروبي الغربي يجعل من التشريع المُعبِّر عن إرادة الأغلبية فعلاً سياسياً؛ بينما يجعله "نسق المدركات الإسلامية" فعلاً دينياً حتى في صيغته الوضعية؛ فالتشريع الإسلامي "الوضعي" ذاته: وكما تعبِّر عنه تعدد الاجتهادات المذهبية الإسلامية: يعتبر تشريعاً تابعاً يستمد شرعيّته من أصول "المرجعيّة الإسلامية". كما تُقيم "تقاليد نسق المدركات السياسية الإسلامية" شرعيتها السياسية (بمعنى نظام العلاقة بين الحاكم والمحكوم) على أساس وحدة وتكامل إطار التعامل السياسي. إذ تقوم شرعيتها، أولاً، على تحقق "الإجماع" (المرادف لمدلول الوعي الجماعي) حول التزام الحاكم باحترام "عقد البيعة"، وحول قيام هذا العقد على "المرجعية الإسلامية"، وحول استمرارية شروط الإمامة (والإمارة والحكم) لدى الحاكم؛ وثانياً، على الطاعة من المحكوم في

حدود التزام الحاكم بما ينعقد عليه "الإجماع"[xii].

٣. القيم السياسية الفردية: إنّ ما سبق يبيّن ضمنياً أنّ "نسق المدركات السياسية للجماعة" لا يستكمل معالمه إلاّ بعد أن يتم ترجمة "القيمة الجماعية"، باعتبارها الهدف الكلي والمطلق الذي على الجماعة أن تسعى لتحقيقه، إلى أهداف جزئية تنقل هذا الهدف من نطاقه الجماعي إلى النطاق الفردي؛ أي ترجمة "القيمة الجماعية" إلى "نسقٍ" بعينه من "القيم السياسية الفردية" التي يُناط بها تحديد "المثل الأعلى" الذي على الوجود والنظام السياسيين للجماعة أن يحققه للفرد. أي أنّ وظيفة "القيم السياسية الفردية" تكمن في التعبير عن "القيمة الجماعية" في مستوياتها الجزئية (المايكروزومية microscopic)؛ إذ ليست هذه القيم "الفردية" إلاّ الأهداف "الجزئية" للقيمة "الجماعية". والقيم السياسية الفردية عديدة يصعب حصرها، ولكن يمكن تصنيفها إلى قيم "تقييمية"، وأخرى "نظامية"، وثالثة "وصفية"؛ وذلك تبعاً للوظائف التي تضطلع بها. فالقيم التقييمية معنية بتبرير حصول الأفراد (بالقسط أو بالتساوي) على حقوق معينة؛ بينما على وظيفة القيمة النظامية أن تُمكِّن من تلك الحقوق من لم

يستطع (بإرادته الذاتية أو قوته الفردية) أن يحصل عليها[xiii]. إذ أنّ الأخوة أو المساواة هي في جوهرها "قيم وصفية"، تصف التعاملات والعلاقات ولا تنظِّمها (وتؤطِّرها) كما لا تقيِّمها؛ فعلى سبيل المثال،"التساوي" في "عدم المعرفة بالقانون...من حيث ضرورته ومداه"، لا يتناقض مع مبدأ المساواة، مع أن "العلم بالقانون" هو أحد ضمانات الحريات العامة، التي تمكِّن من "المساواة" السياسية؛ ومع أن العلم "بالقانون" يتعلق بمبدأ الشرعية من حيث الإرادة التي يُعبر عنها مفهوم العدالة، وما قد يعنيه ذلك من نسبية في التطبيق، أي في مدى ونطاق تطبيق "التساوي" في ممارسة الحقوق[xiv].

٤. القيمة الفردية العليا: غير أنّ ما يميز أنساق المدركات السياسية عن بعضها البعض لا يقتصر على مفردات هذه القيم، ولكنه يكمن أيضاً في تحديد الثقل النسبي لكلٍّ منها، أي موقع كلٍّ منها في الترتيب التصاعدي للقيم في كلِّ نسق. إذ يشكل نسق العلاقات (التراتبية) فيما بين القيم الفردية مميزاً للمدركات السياسية الجماعية التي تتفاعل هذه القيم في إطاره[xv]. وعلى رأس هذه القيم السياسية الفردية، تأتي "القيمة الفردية

العليا" لتضطلع بمهمة تحديد وظيفة النظام السياسي في علاقته بالفرد في الجماعة، وطبيعة الوظيفة العمرانية (الحضارية) للوجود السياسي للجماعة، وما تتطلبه هذه الطبيعة وتلك الوظيفة من تحديد لمقوِّمات الشخصية النسقية المثلى في الجماعة (أو خصائص وعي الجماعة). وتساهم الخبرة التاريخية للجماعة، وما تمر به من مواقف، وما تعرفه من تقاليد، في تبني إحدى القيم السياسية الفردية، لتصبح هي "القيمة الفردية العليا".[xvi] أي تحديد "القيمة" التي لها الأولوية على غيرها من القيم السياسية الفردية. أو بتعبير حامد ربيع[xvii]:

> هل القيمة العليا هي "الحرية" ؟ أم ما يجب أن يعني المواطن هو "العدالة" ؟ أم على العكس، يترك جانباً سواءً الحرية أو العدالة، ويتعلّق "بالمساواة" ؟

وتجعل أدبيات "النظرية السياسية" من "الحرية" القيمة السياسية الفردية العليا أو المبدأ الأصيل الذي يحكم الوجود السياسي المعاصر للحضارة الغربية. ويجعل ذلك من "المساواة"، و"العدالة" وغيرها من القيم السياسية الفردية، قيماً تابعةً لقيمة "الحرية". و"تابعة" هنا لا تعني بالضرورة الإلغاء أو

التقليل من الأهمية. وإنما تعني أن "القيم التابعة" تكون قابلة، في لحظات ومواقف معينة، لأن تتشكل وفقاً للمتطلبات الحركية للقيمة الفردية العليا. بل إن "منطق الحركة السياسية" قد يفرض، في ظروف ومراحل معينة، ارتفاع قيم أو مبادئ "تابعة" لتصبح هي "محور مفهوم القيمة الفردية العليا". وهو ما قد يحدث في "فترات الصراع المصيري" أو في "مراحل التدمير للنظم القائمة والبناء للنظم الجديدة". وقد يكون هذا الارتفاع أو التغيير "عملية مؤقتة" ومرهونة "بالغاية وبالأهداف من الحركة" المرتبطة بتلك الفترات أو المراحل. غير أنّه قد يعني في حالات أخرى تكريساً قارّاً نسبيّاً لعملية "إعادة تشكيل نسق القيم" للمدركات السياسية للجماعة. ومن أبرز الأمثلة المعاصرة على ذلك، إعادة تشكيل نسق القيم الأوربية الغربية، عبر "التقاليد الشيوعية" التي أرستها الأيديولوجية الماركسية، عندما رفعت قيمة "المساواة" إلى مرتبة "القيمة السياسية الفردية العليا"، جاعلةً بذلك قيمة "الحرية" تابعةً لها[xviii].

ثانياً. مرجعية القرآن الكريم

٥.عقيدة التوحيد: إن عقيدة التوحيد في القرآن الكريم تجعل مرجعيته مرجعيةً لا تقبل مزاحمة غيرها من المفاهيم أو القيم. فالمرجعية الاسلامية هي مرجعية "تنزيهية تامة". فهي في واقع الأمر ليست

مرجعية تنزيهية وحسب، بل هي مرجعية تنزيهية نهائية: مطلقة مكتفية بذاتها وتتجاوز الأفراد والأشياء والظواهر، وتمنح العالم تماسكه ونظامه وهويته ومعناه، وتحدد حلاله وحرامه[xix]. إذ أن مرجعية الإسلام قائمة في فكرته الإلهية "التامة"[xx]، التي كانت بالقرآن "فكرة وحدانية كاملة ومحيطة وخالصة" للألوهية وللربوبية. هي فكرة "وحدانية كاملة" لأن للَّه في القرآن "المثل الأعلى" من صفات الكمال جمعاء[xxi]: "ولله المثل الأعلى"[xxii]: "أيا ما تدعو فَلَهُ الأسماء الحسنى"[xxiii]. وهي أسماء يثبت القرآن عبرها وحدانية الذات الإلهية وتفرّدها في الاتصِاف بالكمال والعلم والقدرة والإرادة: "فما من شيء إلا وهو داخل تحت علمه تعالى ومخصص بإرادته ومنفذ وواقع بقدرته"[xxiv].

إنّ الإقرار بوحدانية الصفات هو إقرار باستحالة اتصاف أحد غير الله بالكمال: "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذا لذهب كل إله، بما خلق ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصِفُون"[xxv].فالله في المرجعية الإسلامية "فعَّالٌ لما يريد"[xxvi]: "وربُّك يخلُقُ ما يشاءُ ويختارُ، ما كان لهم الخِيرَةُ، سبحان الله وتعالى عمَّا يُشركون"[xxvii]. وكان مما يشاؤه ويختاره سبحانه، أن يخلق بشرا وأن يجعله خليفة في الأرض بعد أن نَفَخ "فيه" من

رُوحِه" واستوى إنساناً علَّمَه ما لم يعلم: وجعله مميزًا ومدركًا: "وإذ قال ربُّكَ للمَلائِكَة إنِّي خالقٌ بشرًا من صَلصَال من حمإٍ مَسْنُونٍ. فإذا سَوَّيْتُهُ ونَفَخْتُ فيه من رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجدين"[xxviii]: "ألم نجعل له عينين، ولساناً وشفتين. وهديناه النَّجْدَيْن"[xxix]: "علَّم الإنسان ما لم يعلم"[xxx]: "وعلَّم آدم الأسماء كلِّها"[xxxi]. كما كان مما يشاؤه الله ويختاره بعد أن يخلق الإنسان، أن يجعل جزاءه من جنس عمله: "إن السمع والبَصر والفُؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولا"[xxxii]: "فمن يعمل مثقال ذرَّة خيْراً يره، ومن يعمل مثقال ذرَّة شرّاً يَرَه"[xxxiii]. وقد كانت مشيئته تعالى واختياره أن يكون عمل الإنسان إيماناً وخيراً أو كفراً وشرّاً، أمراً يشاؤه الإنسان ويختاره: "فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر"[xxxiv].

غير أنَّ الإنسان فيما يعمل وفيما يشاء إنما يستمدُّه من قدرته تعالى ولا يخرج عما يشاءه تعالى من سنة الابتلاء: "سنة الله التي قد خلَتْ من قبلُ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً"[xxxv]. فكل الأعمال والصفات منه وإليه تعالى: "قُل كلٌّ من عند الله"[xxxvi]: "وما تشاؤون إلا أن يَشاء الله ربُّ العالمين"[xxxvii]: "ولو يشاء الله لانتَصر منهم، ولكن لِيَبلُوَ بعضكم ببعض"[xxxviii]: "هنالك ابتُلِيَ المؤمنون وزُلزِلوا زلزالا شديدا"[xxxix]: "كذلك يضرب الله الحقَّ والباطل"[xl]. "ويريد الله أن

يُحِقَّ الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين، ليُحِقّ الحق ويُبطِلَ الباطل"[xli]. "ذلكَ بأنَّ الله هو الحَقُّ"[xlii].

كما أنّ وحدانية الله في المرجعية الاسلامية، هي وحدانية "محيطة"، لأن "الألوهية" في القرآن الكريم لا تقتصر على جانب دون جانب من صفات الكمال. فهو (سبحانه): المحيط والمحصي، والمبدئ والمعيد، والحي القيُّوم، وهو المحُيي والمميت، وهو العظيم القادر المقتدر، وهو الظاهر الباطن، والأول والآخر، وهو السميع البصير العليم الحكيم، وهو الرحمن الرحيم، السلام العفو المعز الكريم: "ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون"[xliii]، وهو (تعالى وسبحانه) العزيز الجبار، المذل الباطش القهار[xliv]. فالله في القرآن الكريم ليس مصدر النظام والتماسك، فضلا عن الحركة الأولى، وكفى؛ بل: "قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده"[xlv]: "وخلق كُلَّ شيءٍ وهو بِكُلِّ شيءٍ عليم"[xlvi]: "وخلق كل شيء فقدَّره تقديراً"[xlvii]: "وهو بكل خلق عليم"[xlviii]: بل إنه لا يخفي عن علمه شيء: "يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء"[xlix]. فهو (تعالى) الخلاَّق دون غيره: "هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض"؟[l]: إنه "هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس"[li]: "وعد الله حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده"[lii]. فالله في المرجعية الإسلامية

محيط بالظواهر والأشياء ولا تحيط به الظواهر والأشياء، سواء تعلق ذلك بالمكان أم بالزمان. فالله (تعالى) هو وجود أبدي خالق لوجود زماني يبتدئ وينتهي في الزمان. وفي هذا يقول الأستاذ عباس محمود العقاد[liii]:

> "وقد جاء الإسلام بالقول والفصل في مسألة البقاء والفناء. فالعقل لا يتصور للوجود الدائم والوجود الفاني صورة أقرب إلى الفهم من صورتهما في العقيدة الإسلامية، لأن العقل لا يتصور وجودين سرمديين، كلاهما غير مخلوق، أحدهما مجرَّد والآخر مادة، وهذا وذاك ليس لهما ابتداء وليس لهما انتهاء. ولكن (العقل الإنساني) يتصور وجودا أبديا يخلق وجودا زمانيا، أو يتصور وجودا يدوم ووجودا يبتدئ وينتهي في الزمان[...] إن الزمان محاكاة للأبد.. لأن (الزمان) مخلوق والأبد غير مخلوق. فبقاء المخلوقات بقاء في الزمن، وبقاء الخالق بقاء أبدي سرمدي لا يحده الماضي والحاضر والمستقبل، لأنها كلها من حدود الحركة والانتقال في تصور أبناء الفناء. ولا يجوز في حق الخالق السرمدي حركة و لا انتقال".

فالله "هو الحي لا إله إلا هو"[liv]: "الحي الذي لا يموت"[lv]: وهو الذي يحيي ويميت"[lvi]: و"كل شيء هالك إلا وجهه"[lvii]. فالله هو الباقي، والفناء هو مصير كل من على الأرض التي نعرفها: "كل من عليها فانٍ"[lviii]. وإذ يُبيِّن القرآن الكريم ذلك؛ فإنه يُبيِّن أنه تعالى هو "الباعث" الذي يبعث الناس يوم القيامة: "أنكم مبعوثون من بعد الموت"[lix]: "قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده"[lx]؛ وهو "الحسيب" الذي يفصل بين الناس يوم القيامة: "ليجزي الله كل نفس ما كسبت، إن الله سريع الحساب"[lxi]: فهو (تعالى) "الشهيد" على النفوس جميعا يوم الحساب: "إن الله على كل شيء شهيد"[lxii]: وهو تعالى: "عَالِم الغيب، لا يَعْزُبَ[lxiii] عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلاَّ في كتابٍ مبين"[lxiv].

وبهذا فإن فكرة الألوهية في الإسلام، إذ تحيط بصفات الكمال جمعاء، فإن تنزيهها البالغ لله (سبحانه)، لا يجعل الخالق بعيدا عن مخلوقاته. إذ أن الكمال – على حد قول الأستاذ العقاد– "ليست له حدود، فلا عازل بينه وبين موجود"[lxv]: "ولله المشرق والمغرب، فأينما تُولوا فثم وجه الله"[lxvi]. فمن صفات كمال الألوهية في القرآن، "الحق": "ذلك بأن الله هو الحق"[lxvii]؛ ومن مقتضيات هذا الحق، ما يصرح به القرآن وهو يخاطب الناس: "خلق السموات والأرض بالحق"[lxviii]: وما

يذكره تعالى عن نفسه (سبحانه): "وما كنا عن الخلق غافلين"[lxix]. وإذ يبين تعالى أن القرآن إنما أتى بالحق، فإنه يعنِّف المكذبين: "بل أتيناهم بالحق وإنهم لكاذبون"[lxx]؛ ويسائلهم بقوله تعالى: "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا، وأنكم إلينا لا ترجعون. فتعالى الله الملك الحق، لا إله إلاَّ هو ربُّ العرش الكريم"[lxxi].

وفي القرآن، إذ تنهض أسماء الله الباعث الشهيد الحسيب، على نفي عبثية الحياة "الدنيا" لدى المرجعية الإسلامية؛ فإن في هذه الصفات، وفي غيرها من الصفات الإلهية ما يضفي مزيدا من المعنى على الحياة الدنيا وعلى الغاية منها. فما دامت حياة ما بعد البعث كلها خير للمتقين وهي "الحيوان" لهم (حياةً دائمةً لا يعقبها موت ولا يعتريها انقضاء): "وإن الدار الآخرة لهي الحيوان"[lxxii]: وللدَّار الآخرة خيرٌ للذين يتَّقُون"[lxxiii]؛ فإن الحياة الحقّة هي نصيب الذين لا يريدون طغيانا في الأرض ولا فسادا: "تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون عُلُواً في الأرض ولا فسادا"[lxxiv]. فالبُشرى من الله "الولي" للذين آمنوا وكانوا يتقون، هي البشرى في الدارين الأولى والآخرة، ماداموا أولياء الله: "الله وليُّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور"[lxxv]: "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون، لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة"[lxxvi]: "والظالمون ما لهم من وليٍّ ولا نصير"[lxxvii].

فالذين أضلهم ظلمهم، مالهم من وليٍّ مرشد من بعد الله: "ومن يضلل الله فلن تجد له وليّاً مرشدا"[lxxviii]: "وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله وليٌّ المتقين"[lxxix]. فالله ولي الذين يُقْبِلون على الحياة الدنيا متقين الله متوكلين عليه، ليصلحوا فيها مبتغين منها الدار الآخرة فلا يطغوا ولا يفسدوا: "وابتغِ في ما آتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا"[lxxx]؛ وهؤلاء يخاطبهم الله في الحياة الدنيا: "بل الله مولاكم، وهو خير الناصرين"؛ ويتلون قرآنه: "قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا، هو مولانا، وعلى الله فليتوكل المؤمنون"[lxxxi]: "إن الله بالغُ أمرِه، وقد جعل الله لكل شيء قدْراً"[lxxxii]: "إن الله يدافع عن الذين آمنوا"[lxxxiii]: "أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين"[lxxxiv]: "قل أغيرَ الله اتخذُ وليّاً فاطر السموات والأرض"[lxxxv].

والألوهية "الكاملة المحيطة" في المرجعية الإسلامية، هي أيضا فكرة "خالصة": "لا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة، ولا تجعل لله مثيلا في الحس ولا في الضمير"[lxxxvi]: "قل هو الله أحد، الله الصمد"[lxxxvii]. ومن هنا، يرفض الإسلام كل تصور من تصورات حلول الله الخالق في مخلوقاته. فالله العلي النور القدُّوس أحدٌ صمد: "لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد"[lxxxviii]. فالنور والقدسية لا تفيض ماديا من الله النور القدُّوس، على الأشياء

والظواهر والمخلوقات وتتخللها. فالله النور القدُّوس منزَّه بصفاته عن مخلوقاته، وهي ليست جزء منه (تعالى)، وقداسته منفصلة عن الموجودات ومنزَّهة عنها، فهي قداسة غير منظورة ولا تدركها الأبصار، شأنها في ذلك شأن الخالق[lxxxix]. ولهذا، فإن جمهور المسلمين يُنزِّهون الذات الإلهية عن تمثيلها بالناس، فلا يشبِّهون الذات الإلهية وأعمالها بالرجال وأعمالهم، و"لا يمثِّلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثِّلون ذاته بذوات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله"[xc].

٦. النسق المعرفي لعقيدة التوحيد: ترتقي عقيدة التوحيد بمرجعيتها إلى مرتبة قصوى في التجاوز والتعالي والتنزيه. فوجود الله هو السبب الأول والأخير لوجود كل غيره من الموجودات، وهو البارئ الذي يسبق وجودها، وهو الغاية " المهيمنة" على وجودها؛ ولكنّه أيضاً الصمد المنزّه والغنيُّ عنها، ولا يُرَدُّ إليها أو يحلُّ فيها. فهو مُنزّه عن الطبيعة وعن التاريخ والزمان ومتجاوز لهم. وإذ تظهر قدرته وإلهيته داخل العالم المحدود للطبيعة وللزمان، فإن ظهور قدرته هذه هي التي تعطي العالم تماسكه، دون أن يُمكِن تفسير ذلك تفسيراً طبيعياً مادياً محضاً؛ والله هو القابض الدائم على الكون من غير أن يكون جزءً منه؛ فهو

كالمركز للعالم ولكنه مركز غير منظور، وصمدٌ مستقل عن العالم، ولكنه مهيمِنٌ عليه. فهو وِجْهَةُ: ومركز: العالمين، وليس وِجْهَة عالَم أو عوالِم بعينها وحسب.فهو المطلق الوحيد، أو مطلق المطلقات: له "المثل الأعلى". فالنسق المعرفي التوحيدي يضفي على أجزاء العالم الطبيعي طابع الاستقلال، وأيضاً طابع التماسك. فللأجزاء استقلالها النسبي عن الكل الطبيعي، مما يعطي أيضا لكل جزء هويته، فلا يذوب في الكل؛ ولا يذوب العام في الخاص، ولا الخاص في العام، وإن التحمت بعض الأجزاء في بعضها[xci].

بهذا يظهر الإنسان في هذا النسق مستقلا بهويته وإن شارك الطبيعة المادة ببعض سماتها. فهو يأكل وينمو، وقد جاء من التراب وإليه يعود، وهو يتوالد ويمرض ويموت لكن له هويته المستقلة ليس فقط "في "العالم الطبيعي، بل أيضا له هويته المستقلة "عنه". فالإنسان يخضع لقوانين العالم الطبيعي باعتبار صفته الطبيعية و"لكنه لا يُرَدُّ في كُلِيَّته إليها"؛ فهو يملك الاختيار والتجاوز في عالمه الطبيعي باعتبار "ما نُفِخَ فيه من رَوح الله"، وأنّ الله "ربَّه" قد علّمه "الأسماء كلّها" وجعله "في الأرض خليفةً"[xcii]. فالإنسان"قادر على تجاوز الجوانب الطبيعية/المادية في ذاته، وقادر على تجاوز الطبيعة/المادة

ذاتها"[xciii]. فهناك "مجاوزة" تنأى بالإنسان بمسافةٍ عن عالمه الطبيعي/المادي، ولا يمكن تصفيتها أو إلغاؤها بحكم "النفخة الربانية" اللصيقة بإنسانيته؛ وتضفي بذلك على الإنسان قيمة مطلقة:"من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً"[xciv]؛ بل يكون لأدنى المخلوقات في الكون قيمتها المطلقة، لأنها أيضاً من خلق الله.. وتلك "المسافة"، سواء كانت في "تجاوز" الله المنزّه عن العالمين، أم "مجاوزة" الإنسان للعالم الطبيعي، هي التي تؤدِّي إلى ظهور ثنائيات حقيقية لا يتأتّى تصفيتها وإلغائها في تصور النسق التوحيدي؛ سواء ثنائية سماء/أرض أم إنسان/طبيعة أم كل/جزء أم عام/خاص أم ذات/موضوع أم ذكر/أنثى أم أنا/الغير أم ثنائية استمرار/انقطاع؛ فهي كلها تتوجه إلى ثنائية الخالق/المخلوق المهيمنة على المخلوقات والقيّومة على الوجود.

بذلك لا يتقبّل النسق المعرفي التوحيدي استسلام الإنسان إلى نزعته الجنينيّة الرحميّة، والهروب من أعباء الهوية (ثنائية أنا/الغير) أوالتركيبية (ثنائيتيّ عام/خاص وذات/موضوع) أوالخصوصيّة (كثنائية ذكر/أنثى)، أوالمسئولية والإنسانية المشتركة (التي تتطلّبها ثنائية خالق/مخلوق). إذ أنّ ثنائيات النسق التوحيدي هي ثنائيات حقيقية. وهي وإن كانت كليات ومطلقات

نسبيّة عندما تُنسب إلى الله المثل الأعلى (مطلق المطلقات غير المنظور والمتجاوز لكل العوالم)، إلاّ أن نسبتِها إلى الله المطلق يجعلها نسبية غير قابلة للتشظية وللذوبان، كما هو الأمر في الأنساق التطبيعيّة (غير التنزيهية). وهكذا تكون المعرفة والقيم والأخلاق الإنسانية في النسق التوحيدي، معرفة وقيم وأخلاق نسبيّة؛ ولكنها في نفس الوقت تتوفّر على المصداقية إذ تستند إلى الإيمان بالله "الحق"، وتكون حقيقيّة بقدر تعبيرها عن حُكم "الله الحق" عند ردِّها إلى "الله"؛ فيقينيّة ومطلقية الحقيقة هي ما ينفرد الله بالفصل فيه. فالنسبية المعرفية في النسق التوحيدي، تنصرف إلى خطاب المخلوقات وسلوكها، وإلى فهمها لخطاب الخالق. ومن هنا، يكثر المجاز في أسلوب "القرآن"، مثل "عرض الأمانة على السموات والجبال"، التي تعني الطاعة، ومثل "يد الله فوق أيديهم" التي تعني القدرة. إذ أنّ المجاز واستعارته تتّسِم بالتركيب، وتوفِّر مقدرة عالية لتفسير ولفهم الواقع المركّب والمتعدد في النسق التوحيدي، دون أن تسقط في "عالم ما بعد الحداثة" المظلم والذي يستحيل فيه "المعنى"[xcv].

وإذ تتميز الكليات والمطلقات "التوحيدية" بصدقيتها عبر استنادها إلى الله مطلق المطلقات، فإنها لا تكون مطلقات مكتفية بذاتها تلتحم فيها الثنائيات، كما هو، مثلاً: شأن الاكتفاء والالتحام الذي تعرفه "الفكرة المطلقة" في المنظومة

الهيجيلية؛ أو شأن "المادية التاريخية" و"الطبقة العاملة" في "المنظومة الماركسية"؛ أو "إرادة القوة والبقاء" في المنظومة النيتشية"؛ أو كما هو شأن "الدولة المطلقة"في المنظومة التطبيعيّة العامة، والتي تُمْسي "دولة متغوِّلة" عندما تؤول "المرجعية التطبيعية" إلى مرجعية "مُتَشَظِّيّة"[xcvi] هلامية لا قوام لها. فالنسق المعرفي التوحيدي، في تصوره وتناوله للظواهر والعلاقات، إنما يتصورها في استمرارياتها وانقطاعاتها، وفي مختلف أشكالها ومستوياتها، دون أن يردّ أحدها إلى الآخر. فهو يرصد نقاط اتصالها وانفصالها، استمرارها وانقطاعها، فيرصد علاقة الأجزاء ببعضها، ويتناول الكل والجزء، والخاص والعام. فلا يقوم النسقُ التوحيدي باختزال "السببية" في سببية طبيعية نهائية. فهو نسق معرفي يأخذ "بمبدأ "التعددية السببية"، ولا يختزل تفسيره وفهمه للطبيعة والإنسان بمبدأ "أحادية المؤثرات"، وينظر بذلك إلى الظواهر والعلاقات في أبعادها المتكاملة دون حصرها في أحد أبعادها (كالبعد الاقتصادي أو الجنسي) دون الأبعاد الأخرى؛ ودون اختزال هذه الأبعاد، فلا تُطبِّق مثلاً قوانين ظواهر الأشياء على الإنسان، كما لا تُطبِّق تلك المتعلقة بالإنسان على الأشياء[xcvii].

وإنسان النسق التوحيدي المعرفي، عندما يتصوّر العالم في تركيبيّته وتعدديّته واستمراريته وانقطاعاته، وكلياته وأجزائه؛ إنما يعتبر عالمَه عالماً مُتَسِماً بالتكامل والتوازن؛ ويتعامل معه على أساس هذا الاعتبار، حتى حين يعوزه العلم أو القدرة اللازمتين للتعامل مع هذا التكامل والتوازن. وتتسم تركيبيّة الأجزاء في نظام النسق التوحيدي، بقيمة خاصة بذات كل جزء. ومن هنا، فإنّ مَسلَكِيّة التبديد تجاه ما هو مُسخّر في الكون، أو مَسلَكِيّة الطغيان في التعامل مع الحياة والناس، هي مسلكيّة تفتقد أية شرعية في النسق التوحيدي. فالله وحده هو "المَلِكُ":"مالِكُ المُلْك"؛ والإنسان يملك الانتفاع بما سُخِّر له في الكون ولكنه لا يملك الكون كما لا يملك تبديده:"ولا تُخسِروا الميزان"[xcviii]:"ربّنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فَقِنا عذاب النار"[xcix]. كما أن كل سلوك طغياني (إمبريالي) يرمي إلى جعل العالم وسيلة للتحكم في الدنيا وفرض إرادته بالقوة، هو سلوك غير مشروع ويفتقد لمسوِّغاته في النسق التوحيدي:"ألاَّ تطغَوْا في الميزان"[c]: "فأمّا من طَغَى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى"[ci].بل إن مصير طغيانه الهلاك وسوء المصير في الدنيا:"وأنّه أهلكَ عاداً الأولى، وثمودَ فما أَبقى، وقومَ نوحٍ من قبلُ إنهم كانوا هم أَظلمَ وأطغى"[cii]:"وكأَيِّن من قريةٍ عَتَتْ عن أمرِ ربِّها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً وعذّبناها عذاباً نُكراً"[ciii].

مفهوم الأمانة في النسق المعرفي القرآني: إذ يقوم مفهوم "خاتم الرسل" في النسق التوحيدي، بتأكيد حمل الإنسان للأمانة كاملة بعد أن بلّغ محمد بن عبد الله رسالة ربِّه؛ فإن الإنسان التوحيدي يضحى مالكاً للمُقَوِّمات المعرفية لممارسة حريته الكاملة في الاختيّار، وذلك على امتداد التاريخ، ومنذ اكتمال الوحي: "بل الإنسانُ على نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، ولو أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ"[civ]:"اليومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم وأَتْمَمتُ علَيْكُم نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلامَ ديناً"[cv].

غير أن هذه الحرية لا تجعل الإنسان التوحيدي وحيداً مهجوراً وهو يواجه المجهول في دنياه. فالإنسان التوحيدي إذ هو يباشر الأسباب في دنياه؛ فإنمّا يباشرها مباشرة المسؤول المؤتمن على أمانة الحرية: "إنَّ السمعَ والبصرَ والفؤاد كلُّ أولائك كان عنه مسؤولا"[cvi]: "إن العهد كان مسؤولا"[cvii]. فهو يتوخَّى في مباشرته للأسباب أن تكون أسباباً للخير عند الله: "وأن أعمل صالحاً ترضاهُ"[cviii]: "فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يرَهُ ومن يعمل مثقالَ ذرّة شرّاً يَرَهُ"[cix]، بل قد: "وَعَدَ الله الذين آمنوا وعملِوا الصالحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهم في الأرض كما اسْتَخْلَفَ الذين من قبلهم ولَيُمَكِّنَنَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليُبَدِّلَنَّهم من بعد خوفهم أمناً"[cx]: "وكل امرىءٍ بما كسب رهينُ". غير أنّ كلّ إنسان، كما يرى النسق التوحيدي، لا يحيط بأبعاد كَسْبِهِ وعَمَله، إماّ "جَهَالَةً" بأسباب الخير

والعمل الصالح، وإماّ "ضلالةً" عن الخير والصلاح. وقد وصف القرآن أصحاب "الضلالة" بالأخسرين أعمالاً: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بالأخسرين أعمالاً، الذين ضَلَّ سَعيُهُمْ في الحياة الدُّنيا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أنّهم يُحسِنونَ صُنْعاً، أولَئِكَ الّذين كَفَروا بآيات ربِّهِم ولقائه فَحَبِطت أعمالُهُم"[cxi]. أمّا أصحاب "الجهالة" فذكر القرآن فيهم:"أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بجَهَالَة ثُمّ تَابَ من بَعْدِهِ وأَصلَحَ فأَنّه غفورٌ رحيمٌ"[cxii]: "ولكن يُؤاخذُكُمْ بما كسَبَت قلوبُكم"[cxiii]. ولقد جعل القرآن "التوبة" عن "الجهالة" وما يصاحبها من ظلم، غايةً[cxiv] لكل مؤمن ومؤمنة يهتدي بصراط "الحق" المستقيم، صِراط غير الضالين وغير أصحاب "الضلالة"، ويرتضي حمل أمانة "البصيرة" فلا يُلقي "معاذيره" إن ظَلَمَ أو جَهِل: "إنّا عَرَضْنَا الأمانة على السموات والأرض والجبال، فأبَيْنَ أن يَحمِلْنَها وأشْفَقْنَ مِنْهَا وحَمَلَها الإنسانُ، إنّه كان ظَلُوماً جَهُولا. لَيُعَذِّب اللهُ المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوبَ الله على المؤمنات وكان الله غفوراً رحيماً".[cxv]

والإنسان في النسق التوحيدي، مدعوٌ للتوبة توبة مَنْ يرجو قبولَها ويخاف عدم القبول:"وهو الذي يقبلُ التوبة من عبادِه"[cxvi]؛ والتوبة التي تُقبل هي التوبة النَصُوح التي تَرجع عن الظلم وتتوب إلى الحق إياب المؤمن المصلِح:"يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نَصُوحاً عسى ربكم أن يُكَفِّرَ عنكم سيئاتكم"[cxvii]: "فمن تاب من بعد ظُلْمه وأصلحَ فإنّ الله يتوبُ عليه"[cxviii] بل

إنّ الله " الغفور الرحيم" يتوب الى الله متاباً ويُبدِّلُ سيّئاته حسنات: "إلاّ من تاب وآمنَ وعمِل عملاً صالحاً فأولئك يُبدِّلُ الله سيئاتهم حسنات، وكان الله غفوراً رحيماً، ومن تاب وعمل صالحاً فإنه يتوب الى الله مَتاباً"[cxix]. ومثل هذه التوبة المقبولة، هي غاية كل مؤمن بالنسق التوحيدي، بما فيهم: رسول الله (ص) إلى الناس: "ورأيتَ الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، فسَبِّح بحمْدِ ربِّكَ واستَغْفِرْهُ إنه كان توّاباً"[cxx]. فالتوبة جامعة لمحاسبة النفس واستغفارها لبارِئِها، استغفار المسبِّح بحمْدِ الله "الغفار" الذي أنزل "الحق"، واستغفار المهتدي بما شرّع "الهادي" من الحق": "وإنّي لغفّار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى"[cxxi]. فالتوبة خصيصة بالنفس المؤمنة عندما تمارس ملكتها "اللوّامة"، فتستدعي ماضيها، وتستذكرَ ما قدمت نفسُها "الأمَّارة بالسُّوء"[cxxii]، وتَستَحضِر ما تعرفه من مسؤولية الأمانة والخلافة المنُوطة بها[cxxiii]؛ وتتوق إلى الإنابة إلى أمر الله ومرضاته: "لا[cxxiv] أُقسِمُ بيومِ القيَّامة؛ ولا أُقسمُ بالنَّفس اللوَّامَة"[cxxv]: "يوم تجد كلُّ نَفسٍ ما عَمِلتْ من خَيْرٍ مُحضراً، وما عَمِلتْ من سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أنَّ بَيْنَها وبينَهُ أَمَداً بَعيداً "[cxxvi].

فكسبُ الإنسان التوحيدي إذ يقصد كلمة "الحق" الهادية إلى صراط العمل الصالح، ويلوذ بالتوبة مستغفراً عمَّا يُخالط كسبَه من ذنوبِ جَهَالةٍ خَلَطتْ عملاً صالحاً وآخر سيئاً، ويُسبِّح بحمدِ الله ليُثَبِّت ايمانه بما هَدَاهُ إليه رَبُّه من التوبة والهداية؛ فإنه يَعزِم بذلك على كسبٍ جديد يأتي به عملاً صالحاً تتزكّى به نفسه: "ونفسٍ وما سوَّاها، فألهمها فُجورَها وتَقواها: قد أَفْلَحَ من زَكَّاها، وقد خاب من دَسَّاها"[cxxvii]. فالإنسان في النسق التوحيدي يُدْرِكُ أنّه في كل أحواله،

إنما يستَمِدّ مقدرتَه فيما ينوي وفيما يعمل من مَقدِرة الله الوهَّاب، سواءً وهو يتَقَصَّد كلمة الله "الحق" "الهادي" ويستهديه، ويسبِّحُه حَامداً مستغفراً "الحميد الغفَّار"، أم وهو يلوذُ بالتوّاب سائلاً قبول توبته. فهو في كل ما يعزِم عليه بقلبه ويُنْفذُه بعمَلِه، إنما يستمدّه من قدرة الله وعِلْمِه وقوته: "لا قوّة إلاّ بالله"[cxxviii]:"وما تشاؤون إلا أن يشاءَ اللهُ ربُّ العالمين"[cxxix]: "لا علم لنا إلا ما علمتنا"[cxxx]: "إن الله يعلَمُ وأنتم لا تعلمون"[cxxxi]:"سنستدرِجهم من حيث لا يعلمون"[cxxxii]. فالنفس المؤمنة، إذا عزَمت فإنّما تعزِم بالله وتتوكل عليه: "فإذا عزمتَ فتوكل على الله، إن الله يحبُّ المتوكِّلين"[cxxxiii]: "وما لنا أن لا نتوكّل على الله وقد هدانا سُبُلَنَا"[cxxxiv]: "وكفى بالله وكيلاً"[cxxxv]. وإذ يتلو المؤمن: "واعلموا أنّ الله يحُول بين المرء وقلبِه"[cxxxvi]، فإن نفسُه تطمئن حين يتلو:"واعلموا أن الله مع المتقين"[cxxxvii]:"وقل ربِّ زدني علماً"[cxxxviii]:"يُبيِّن الله لكم أن تَضلُّوا والله بكل شيءٍ عليمٍ"[cxxxix]:"ويعلِّمُكُم الله والله بكلِّ شيءٍ عليمٍ"[cxl]:"فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة"[cxli]. وإذ يعرِفُ الانسان التوحيدي محدودية قدرته وعلمه، وأنّه لا قوّة ولا علم إلا بالله"الفاطر" عالِم الشهادة (التي يعيشها الانسان) وعالِم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله؛ فإن توكلّه على الله إذ يعمل على الاحاطة علماً بأقصى ما يستطيع من وقائع وظواهر عالم الشهود المُعاش، إنما هو توكلٌ يدرِك وجود جوانب لا يمكن الاحاطة بها من عالم الشهود. وليس وحسب لصعوبة الإحاطة المادية الشاملة بعالم الشهود، بل لجوانب الغيب التي تكتنف هذا العالم بما لا يُحاط بها ماديّاً[cxlii]:"قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيبَ إلاّ الله"[cxliii].

بهذا الادراك المؤمِن بعالم الغيب والشهادة في النسق المعرفي التوحيدي، تقوم "النفس المُطْمَئِنّة" عند المُستَبْشِرين الذين يتّبعون القرآن، فيخشون الرحمن بالسر وبالعلانية[cxliv]: "ذلك بأنّهُمْ لا يُصيبُهُم ظمأٌ ولا نصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ[cxlv] في سبيلِ الله ولاَ يَطأونَ مَوطئًا يَغيظُ الكُفّارَ ولا يَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إلاّ كُتِبَ لَهُمْ بهِ عَمَلٌ صالحٌ؛ إن اللهَ لا يُضيعُ أجرَ المُحسنين؛ ولا يُنْفقونَ نَفَقَةً صغيرةً ولا كبيرةً ولا يَقْطَعونَ وادياً إلاّ كُتِبَ لهم لِيَجْزِيَهُمُ اللهُ أحسَنَ ما كانوا يَعْمَلُون"[cxlvi]. والمسلمون المُتَّبِعُون للقرآن: "هدى للمتقين؛ الذين يؤمنون بالغيبِ"[cxlvii]، فإنهم يؤمنون بأن: "الله لطيفٌ بعباده يرزق من يشاء"[cxlviii]: "إنّ الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً فابتغوا عند الله الرزق"[cxlix]؛ وأنّه: "ما أصابك من حسنة فمِنَ الله، وما أصابَك من سيِّئَة فمن نفسِك"[cl]، وأنّه "ما أصاب من مصيبةٍ إلا بإذن الله"[cli]، و"أينما تكونوا يدرِكْكُم الموتُ"[clii]: "نحنُ قدّرنا بينَكم الموت وما نحنُ بمسبوقين"[cliii]؛ "وما تدري نفسٌ ماذا تكسب غداً، وما تدري نفسٌ بأي أرضٍ تموت"[cliv]؛ "وإن يمسسك الله بضرٍّ فلا كاشف له إلا هو"[clv].

وعبر تميّز "النفس المؤمنة" في النسق التوحيدي، بإدراكها لعالم الغيب، وبإيمانها واستبشارها بالغيب كما شهد عليه القرآن الذي أُنزلَ على محمد (ص)، فإنها تكون مُطمئنة مُستبشِرة بشهادة الله "الشهيد" على الغيب: "قل أيُّ شيءٍ أكبر شهادةً: قل الله شهيدٌ بيني وبينكم"[clvi]: "إن الله كان على كل شيءٍ شهيداً"[clvii]. ولقد خاطب القرآن محمد (ص): " يا أيها الرسول بلِّغ ما أُنزِل إليكَ من ربك وإن لم تفْعَلْ فما بلَّغتَ رسالته"[clviii]؛ وكما كان الرسول محمد بذلك

شاهداً على ما بُشِّر وأُنذِرَ به الناسُ من غيبٍ وعلى تكذيبهم أو تصديقهم به: "إنَّا أرسلْنَاك شاهداً ومبشراً ونذيراً"[clix]؛ فإن تصديق المؤمنين بالغَيب تصديقاً تطمئِنُّ به نفوسُهم، يجعلُهم حاملين لأمانة الدعوة إلى ما أبلَغَ به محمد(ص) عن ربِّه والجهاد في سبيل هذا حقّ الجهاد، و"شاهدين" على تصديق أو تكذيب المبلِّغين بدعوة الإيمان: "وفي هذا ليكون الرسولُ شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس"[clx]؛ ويكون بذلك المؤمنون المصدِّقُون بالغيب مع "الشّهداء"، الذين هم "الغاية في البذل الصالح من نفوسهم وفي التصديق بما وعَدَهم الله: "والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصدّيقون والشهداء"[clxi]، إذ أن الله "اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيَقتُلُون ويُقتَلون"[clxii]: " فأولئك مع الذين أنعَمَ الله عليهم من النبيين والصدِّيقين والشُّهداء والصالحين"[clxiii]، بل إنَّ أولئك الشهداء الذين قُتِلوا في سبيل الله ليسوا أمواتاً، بل إنهم أحياء عند ربِّهم، وهم يرزَقون عنده، ويدخلون الجنَّة التي عرَّفها الله لهم بالغَيب: "ولاتَحسَبَنَّ الذين قُتِلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياءٌ عند ربِّهم يُرزَقُون"[clxiv]: "والذين قُتِلوا في سبيل الله فلن يُضِلَّ أعمالهم، سيهديهم ويُصلِحُ بالَهم، ويُدخِلُهم الجنَّة عرَّفها لهم"[clxv].

وهكذا يكون مجال حرية اختيار "النفس المُؤمِنَة" وشهادتها في التاريخ، مُتَّسِعاً إتساع "عالم الشهود"، وتتجاوزه إطمئناناً ورضىً إلى "عَالم الغيب" اللامحدود، فهي إذ تختار الاستهداء بربِّها عَالِم الغيب والشهود، في نظام معاشها وتوجيه حياتها: "قل إن صلاتي ونُسُكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين"[clxvi]، فإنَّها تكون نفساً راضية بمشيئة الله متوكلة عليه: "وما توفيقي إلاَّ

بالله"[clxvii]؛ ومُطمئنَّة إلى سُنَّته بأن يحيق مكرُ المستكبرين في الأرض بهم: "ولا يحيق المكرُ السيِّء إلاَّ بأهلِه"[clxviii]؛ ومُطمَئنَّة إلى استجابته: "وقال ربُّكم أدعوني أسْتَجِبْ لَكُم"[clxix]. وبمثل هذا يعتبر القرآن "النفسَ المؤمنَة" نفسًا مَرضيةً من ربِّها لاطمئنانها إلى وَعْدِه، ورضائها بمشيئَته: "يا أيَّتُها النَّفْسُ المُطمَئنَّةُ ارجعي إلى ربِّك راضيةً مرضيَّةً، فادْخُلِي في عِبَادي وادْخُلي جنتي"[clxx].

ثالثاً. منظومة القيم السياسية في القرآن الكريم

٧. نسق "القيم الجماعية" في القرآن الكريم: كقيمة جماعية مطلقة في الأمة يتحدد بها ما تستلزمه الجماعة من أفرادها، فإنّ قيمة التوحيد "تنطق" بـ "الحق" قيمةً مطلقة يُبتغي أن تتحقق وتَتُم في عالم الشهود الذي يعيشه الناس (في التاريخ)، ولِتسود وتعم رغماً عن المشركين بالتوحيد ورغماً عن الكافرين بالحق: "يُريدون أن يُطفِئُوا نورَ اللهِ بأفواهِهِمْ ويأبى اللهُ إلاّ أن يُتِمّ نُورَهُ ولو كَرِهَ الكافرون؛ هو الّذي أرسَلَ رسُولَهُ بالهُدَى ودِينِ الحقِّ لِيُظْهِرَهُ على الدِّينِ كُلِّهِ ولو كَرِهَ المُشرِكُون"[clxxi]. و"الحق" لايكون إلاّ بالشهادة الوسط العدل الفاعلة في حياة الناس عبر الزمان: "وكذلك جعلناهم أمة وَسَطاً لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم

شهيداً"[clxxii]. غير أنّ البرّ بالحق كقيمة، لا يكون إلاّ بالاقبال على "الشهادة" الحيّه الفاعلة في واقع الناس وشهودهم، واستقبالها وإتِّقاء ما يحول دونها؛ فهذا ما ينطبق مضمونا على ما تعنيه لفظة "التقوى" في لغة القرآن[clxxiii]. وهذه "الشهادة " إنما تكون، أولاً، إيماناً بمصدر الحق ("الواحد" سبحانه)؛ وثانياً، بـِ"إقامة" الصلاة تعزيزاً للإيمان حمداً في سبيل الحق؛ وتكون وتسبيحاً واستهداءً بالحق (الهادي) عند البذل ثالثاً، تصديقاً للإيمان بـِ"البذل" على قدر الفريضة المقدّرة (زكاةً) وبذلاً بما يتجاوزها (إيتاءً للمال على حبِّه)، بما يجعل البذل مُلَبِّياً لاحتياجات مستحقِّي البذل؛ وتكون رابعاً إيفاءً بعهد الله والتزاماً بكلِّ عهدٍ حق؛ وتكون أخيراً وأولاً، إعمالاً للإيمان وللبذل وللصلاة وللعهد: صبراً عند الضيق (في البأساء) وفي المُلِّمات (في الضراء) وعندما تستَعِّرُ المواجهة (حرباً قتالاً حين البأس) مع أعداء الحق وخصومه: "وإن تصبِروا وتَتَّقُوا فإنّ ذلك من عزم الأمور"[clxxiv]: فالبِرُّ بالحق لا يكون إلاّ بـِ" التقوى" التي تتحقق بها هذه "الشهادة":[clxxv]

> "ليس البِرُّ أن تُولّوا وجوهكم قِبَلَ المشرق والمغرب ولَكن البِرّ
> من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى

> المال على حُبِّهِ ذوي القُربى واليتامى والمساكين والسائلينَ وفي الرِّقاب وأقام الصلاة وآتى الزّكاة والمُوفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضَرّاء وحين البأس؛ أولئك الذين صدقوا، وأولئك هم المتقون".

هكذا تقوم قيمة"التقوى" كقيمة وسيلة (في المدركات الجماعية للأمة التوحيدية تتحقق بها قيمة "التوحيد بالحق" : قيمة "الحق الواحد الصمد"؛ فيكون مردودها وغايتها المفازةُ الحقة للمتقيين في الحياة الأخرى (الحيوان): "ولَلدّار الآخرة خيرٌ للذين يتقون"[clxxvi]؛ ويكون النصر مآل وعاقبة المتقين في حياتهم المشهودة (في التاريخ): "إنّ الأرض لله يورثُهاَ من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين"[clxxvii]، فالله يَنصر من يُحسِن في أخذه الدنيا بالتقوى: "إن الله مع الذين اتّقوا والذين هم مُحسنين"[clxxviii]، فهؤلاء المُحسِنين عملا" هم مؤمنين أُولي ألباب وحِكمة وسَعة علمٍ بالدنيا، فهم متقين من أهل الفلاح الفائزين: "اتقوا الله يا أولي الألبابَ الذين آمنوا"[clxxix]: "اتقوا الله يا أولي الألباب لعلّكم تفلحون"[clxxx]. ومن هنا، فإن "الحق" يدعو المؤمنين إلى التقوى كأفراد:"وسَيُجَنّبُها الأتقى... ولسوف يَرْضى"[clxxxi]، كما يدعوهم للتقوى كأفراد في جماعة المؤمنين:"يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حقّ تقاته"[clxxxii]، كما يدعوهم إليها كأمة: "وإنّ هذه أُمَّتُكم أُمّة واحدةً، وأنا ربّكم فاتقون"[clxxxiii]. بل يدعو الله الناس لتقواه حقاً صمداً على امتداد الزمان والمكان خالقاً ورباًّ لهم: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام"[clxxxiv].

وبهذا يبدأ نسق القيم الجماعية لدى الأمة بالاكتمال، بعد أن أصبحت فيه قيمة التقوى ليس وحسب قيمةً وسيلة أساس[clxxxv] لـ "قيمة توحيد الحق" جاعلة المفازة (والفوز الحق) مآلاً للمتقين في الحياة الحقة لآخرة، وفلاحاً وفوزاً لسعيهم في دنياهم ونصراً لهم في تاريخهم وحياتهم المشهودة؛ بل أيضاً قيمةً ناظمة لسلوك الأفراد في الجماعة، ولوظيفة الأمة الحضارية وعمرانها في الأرض، وقيمةً تنتظم العلاقات بين الناس عبر الزمان:"يا أيها الناس إنّا خلقناكُم من ذَكَرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[clxxxvi]. وبذلك تكون "التزكية"[clxxxvii] قيمةَ وسيلةٍ لـِ"الحق"، وقيمةً وسيطةً ناظمةً لسلوك الأفراد على صعيد النفس الانسانية: "قدٍ أفلح من زكّاها"[clxxxviii]؛ وعاملةً على تحقيق "الأمن" إطمئناناً لدى أمة المؤمنين، إذ أنّ "النفس المُطمَئِنّة" هي ذروةً لِ" التزكية": "يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية"[clxxxix]. وعبر ما تُشيعه قيمة "التزكية" من "طمأنينة" في نفوس أفراد الجماعة، تقوم "الوِلاية" بين المؤمنين: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"[cxc]: فالله ولي المتقين دون الظالمين الذين يوالون بعضهم البعض: "وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله وليُّ المتقين"[cxci]: بينما: "لا يَتّخِذِ المؤمنون الكافرين أولياء من دونِ المؤمنين"[cxcii]. وهي موالاة تحقق "العزة" للأمة، إذ أنّ "الوِلاية" هي "النصرة"[cxciii].

وفي مقابل قيمة" التزكية" للنفوس أمناً وموالاة وعزةً للأمة، يقوم أيضاً "العمران" للأرض تمكيناً وأمناً للمؤمنين وعزةً للأمة. إذ يقوم "العمران" قيمةَ

وسيلةٍ لـِ"الحق"، وقيمةً وسيطةً: دافعةً المتقين لاعمار الأرض بالحق، في معايشاتهم ومعايش سائر " الأنام"، وتمكيناً للأمة وللمؤمنين في الأرض، في عالم شهودهم وتاريخهم، وبشهادتهم الحق (تمكيناً بالتقوى): "والأرضِ وضعها للأنام"[cxciv]: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً"[cxcv]: "سخّرَ لكم ما في الأرض"[cxcvi] :"أنشأكم من الأرضِ واستعمركَم فيها"[cxcvii]: "ولقد مكّناكم في الأرض وجعلناكم فيها معايش"[cxcviii]: "ثم جعلناكم خلائف في الأرضِ من بعدهم لننظرَ كيف تعملون"[cxcix]: "والسماء رَفَعَها ووضع الميزان،ألاَّ تَطغَوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسطِ ولا تُخسِروا الميزان، والأرضَ وضعها لِلأنام"[cc] : "إن الأرض لِلّهِ يُورِثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين"[cci]. وتكون قيمة " العمران" بذلك "أمناً" للأمة من بعد "التمكين" لها في الأرض:
"أمَّن يُجيبُ المُضطَرَّ إذا دَعاهُ ويَكْشِفُ السوءَ ويَجعلَكُم خُلفاءَ الأرضِ"[ccii].

وهكذا يتكامل نسق القيم الجماعية التوحيدي، بتظافر قيمة "العمران" وقيمة "التزكية"، على تحقيق قيمة "الأمن" للناس في الأمة، وقيمة "العزة": عِزّةً للحق وشهادته، وعزةً للرسالة وشهادتها، وعزة للمؤمنين وشهادتهم: "ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين"[cciii] (أنظر شكل ٤). وتكون قيمة "التوحيد الحق" (أو "الحق الواحد

الصمد") هي قيمة القيم الجامعة من جهة، لقيم الغاية: "العزّة" للحق، و"الطمأنينة" للنفس، و"الكرامة" للإنسان؛ والمُتسَبِّبَة من جهة أخرى، لقيم الثمار والنتائج: قيم "النصر" و"الفتح" و"الأمن" للجماعة و"الرغد" في العيش و"السلام"

بين الناس. وتكون قيمة "التقوى" هي القيمة الجامعة لقيم "الوسائل": "الشهادة" و" التزكية" و"العمران". وتكون قيم "القدوة والامامة" و"الولاية" و"الصبر" و"التمكين" و"البذل" و"العهد" وغيرها من قيم الوسائل، قيماً مولّدة عن التقوى؛ و يتولد عن قيم عن "العمران" قيم التمكين والقدوة والرغد والأمن؛ وعن قيمة العزّة، تتولد قيم الامامة والأمن والسلام...

٨. نسق القيم الفردية في القرآن الكريم: كما كان "الحق" ناطقاً بالحق عبر قيمة "التوحيد" الجماعية العليا، ومُهيْمِنا على نسق المدركات الجماعية للأمة؛ فإنّ القِسْطاس والعدل بالحق، يكون هو الناظم للمدركات الفردية التي: (بالعدل والرساليّة) تُقِيم شهادة الأفراد وممارساتهم وتُقَيِّم علاقاتهم وتُقوِّمها؛ وتُنظِّمها (بالتمكين أساساً)؛ وتُمَيِّزها عن ممارساتهم وعلاقاتهم (بالكرامة الانسانية): وذلك على الصعيد المؤسسي سواء كان هذا الصعيد مؤسسة الدولة، أو صعيد ما تتضمّنه من مؤسسات، أو ما يتجاوزها من مؤسسات:"شَهِد الله أنّه لا إله إلا هو والملائكة وأولُوا العِلم قائماً بالقِسط[cciv]". فالقسط هو العدل المطلق: "ولِيجزيَ الله الذين آمنوا وعمِلوا الصالحاتِ بالقِسْطِ"[ccv] :"ونضعُ الموازين القِسْطَ ليومِ القيامة فلا تُظْلَمُ نفسٌ شيئاً"[ccvi] و"القسطاس المستقيم" هو "العدل" و"القِسطاس المستقيم" هو "العدل التام"، أو"الميزان الذي لا يعتريه عوَج ولا

خلَل"[ccvii]: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوَّامين بالقِسْط شهداءَ لله"[ccviii]: "وزِنُوا بالقِسْطَاسِ المستقيم؛ ولا تَبْخَسُوا الناسَ أشياءَهُم ولا تَعْثَوْا في الأرضِ مُفسِدين؛ واتقوا الذي خَلَقَكُم والجِبِلَّةَ الآخرين"[ccix]. ولتتكامل بذلك وظائف المدركات الجماعية للقيم الفردية، بما يشمل وظيفتها التقييمية، ووظيفتها النظامية، ووظيفتها الوصفية (انظر فقرة ١-١/٤ من "الدراسة ")؛ بل لتتجاوزها إلى وظيفة الاقامة "الرساليّة" للقيم نتيجةً لارتباط النظر والتقييم بالعمل الصالح في المرجعية الاسلامية (انظر شكل (٥) حول "نسق المدركات الجماعية للقيم الفردية): "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم"[ccx]: "رسولا يتلوا عليكم آيات الله مبيِّنات ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور"[ccxi]: " فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه"[ccxii]: "كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون"[ccxiii].

"القسط" (القيمة التقييمية السائِسة) : تجعل السمة الموضوعية والمطلقة لِـ"الحق"في المنظومة التوحيدية من قيمة "القسط" الناظم للقيم الفردية في نسق المدركات الجماعية التي يُناط بها انتظام السلوك الانساني. وبذلك يأخذ "القسط" أو"القسطاس" المكانة العليا التي تأخذها غيرها من القيم الفردية في المدركات الجماعية للمنظومات الأخرى. فالقيمة الناظمة للسلوك والنشاط المؤسسي

التوحيدي، ليست الحرية مثلاً التي تقوم قيمة تنظيمية سياسية عليا في المنظومة الغربية "السياسية" الليبرالية، كما أنها ليست المساواة التي تقوم قيمة وصفية سياسية عليا في المنظومة الغربية "السياسية" للشيوعية. غير أن الوضعية "الناظمة" لمفهوم "القسطاس" أو "العدل التام" في نسق المنظومة التوحيدية، لا تأتي من كون القسط قيمة أساسية عليا وحسب، بل من كونه القيمة "السائسة". فالمنظومة الحضارية التوحيدية هي منظومة لا سياسية؛ لا بمعنى أنها ليست سياسية (غير سياسية)، بل بمعنى أنها إذ تنتظم ظاهرة السلطة السياسية فإنها لا تجعلها محور اهتمام المؤسسة الجماعية، ومنها مؤسسة الدولة. فالقيم التوحيدية هي بطبيعتها قيم "تتصف بالشمول" المعبِّر عن دينية القيم، أي السمة المنهاجية للاسلام، والتي تجعل الاسلام ديناً قِيَماً، واقعياً وشاملاً وكاملاً، والدين القَيِّم (المالك لأمره واختياره)، ودين القيمة (أي دين العمل بمقتضى الاعتقاد) سواءً بسواء[ccxiv] وبذلك تنتظم قيمة "القسط" حركة الأفراد كأفراد ينبع سلوكهم من التزامهم الطوعي الذاتي، ولو عنى ذلك التصدي الإلزامي الإكراهي لمؤسسات الدولة أو قوانينها وعندما يصطدم ذلك الإلزام بمستلزمات النسق المعرفي التوحيدي.

ومن هنا، فإن قيمة "القسط" تكون قيمة ناظمة لغيرها، بمعنى أنها سائسة تسوسُ في مجال السلطة "السياسية"، وفي غير ذلك من المجالات؛ فهي "القيمة السائسة"، التي "تفرض الوحدة في معايير تقييم السلوك" سواء في النطاق الداخلي للجماعة أم في نطاقها الخارجي[ccxv]. وهو ما تُظهره المدركات

الجماعية للأمة من قبول بما يقود إليه الاحتكام إلى قواعد "القسطاس" كما تُعبر عنها القواعد العامة والمجرّدة وأحكامها في "الشريعة".

ويتفرع عن قيمة "القسطاس" قيمتي "العدالة التقييمية" و"الرسالية التنظيمية". فمن جهة، تضطلِّع قيمة "العدالة" بوظيفة تقييم وتقويم العلاقات في الجماعة، وذلك عبر (أ) قيمة "الحاكمية" حكماً موضوعياً بالعدل: "فاحكم بين الناس بالحقِّ ولا تَتَّبع الهوى"[ccxvi] : "والله يقضي بالحقِّ"[ccxvii]: "إنما كان قول المؤمنين إذا دُعُوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمِعنا وأطعنا"[ccxviii]؛ ثم عبر (ب) قيمة "الاصلاح" معالجة" لأسباب الخلاف والنزاع في الجماعة: "إنما المؤمنون أُخوة فأصلحوا بين أخويكم"[ccxix]. ومن جهة أخرى، لا تقف قيمة "القسط" "السائسة" بالاضطلاع بوظيفة التقييم والتقويم عبر قيمتي "الحاكمية" و"الاصلاح"، بل تضطلِّع أيضاً بوظيفة "رسالية" تنظيمية عبر قيمتي "الدعوة" إلى الصراط المستقيم و"الجهاد" في سبيل الله[ccxx]، ليتأتى لنسق القيم الفردية ترجمة القيمة الجماعية العليا (التوحيد)، ترجمةً تضفي على السلوك الفردي والجماعي الفاعلية والاستمرارية والغائية[ccxxi]: "يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبيّنوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلامَ لستَ مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا"[ccxxii]: "ولئِن قُتِلْتُم في سبيل الله أو مُتُّم لَمَغفِرة من الله ورحمة خيرٌ مما يجمعون"[ccxxiii] : "انفروا خِفافاً وثِقالاً وجاهدوا بأموالِكم وأنفسكم في سبيل الله"[ccxxiv].

وتتحقق لقيمة "الرسالية" وظيفتها عبر ما يتولّد عنها من قيم "الهداية" و"الرَّدع" و"الرباط"و" الترهيب". فتضطلِّع قيمة " الهداية" بالدعوة إلى سبيل الله وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: "وممن خلقنا أُمّةٌ يهدُونَ بالحقِّ وبِه يعدِلُون"[ccxxv]: "ولْتَكُنْ منْكُم أمّةٌ يدعُونَ إلى الخيرِ ويأمُرُونَ بالمعروفِ وينهَونَ عنِ المنكَرِ"[ccxxvi]. وبذلك يتميز نسق المدركات التوحيدي باقامته مفهوم "الاتصال" في الممارسة التوحيدية، على "نقل المدركات وخلق القناعة من خلال تقديم صورة واضحة" عن الحقيقة للآخرين : "ادع إلى سبيل ربِّكَ بالحكمة والموعِظَةِ الحَسَنة، وجادلهم بالتي هي أحسَنُ، إنّ ربَّكَ هو أعلَمُ بِمَن ضَلّ عن سبيلهِ، وهو أعلَمُ بالمهتدين"[ccxxvii]. فهو اتصالٌ يكرِّس قوة الحق في الدعوة والهداية، ولا يعتمد منحى الغزو الدعائي- كما هو مثلاً شأن عملية الاتصال في الممارسة الأميركية حين تستهدف المجتمعات المتخلِّفة بدعائيتها[ccxxviii].

ثم تضطلَّع قيمة "الدفع" بوظيفة مقاومة العدوان ومعاقبته: "ولولا دَفعُ الله الناسَ بعضُهم ببعض لفسدتِ الأرض"[ccxxix]: "أُذِنَ للذين يُقاتلون بأنّهم ظُلِموا وأنّ يقولوا ربُّنا اللهُ، ولولا دَفْعُ اللهِ الناسَ بعضَهُم بِبعضٍ لَهُدِّمَتْ صوامعٌ وبِيَعٌ وصلواتٌ ومَسَاجِدُ يُذكَرُ فيها اسم الله كثيراً"[ccxxx]:"فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثلِ ما اعتدى عليكم"[ccxxxi]:"وإن عاقبتُم فعاقبوا بمثلِ ما عوقِبتُم به"[ccxxxii]. بينما تضطلِّع قيمة "الرباط"بتكريس الجاهزية والثبات في السلوك "الرسالي" للأفراد في الجماعة: "يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون"[ccxxxiii]. وتأتي قيمة "الترهيب" لتؤكد إرادة مواجهة خصوم الحق

وأعداء وسطية الأمة: "ولا يحسبّنَ الذين كفروا سبَقُوا، إنّهم لا يُعجِزونَ؛ وأعِدُّوا لهم ما استطعتم من قوةٍ ومِن رباط الخيل تُرهِبونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وعَدُوَّكُمْ وآخرين من دونهم لا تعلمونهم، الله يعلَمُهُمْ، وما تُنفِقوا من شيءٍ في سبيل الله يُوَفَّ إليكمْ وأنتم لا تُظلَمون؛ وإن جنحوا للسَّلْمِ فاجنح لها وتوكّل على الله"[ccxxxiv].

وإذ تؤكد الرسالية بكل ذلك دعويّتها القائمة على الاقناع والاقتناع الحق، فإنها أيضاً تُكَرِّس استمراريتها الحضارية وعزة رسالة أمتها التي لا ترتضي الدنيّة أو التبعية أو النكوص، ولا تصرفِها إقامة العدالة في الجماعة عن مهام الدعوة خارجها، وعن استجماع عناصر "القوة"؛ لا من منطلق طغيان قيمة "القوة"، بل لتوظيفها في سبيل قيمة "الحق"، وعالمية عزّته[ccxxxv]. فتكون الولاية والنصرة حقاً مفروضاً لجماعة المؤمنين دون غيرهم:"لا يتّخِذِ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين"[ccxxxvi]؛ ولا تُوظِّف القوة أو الحيلة، أو التحالفات والعلاقات الدولية، إلاّ في نطاق قوة الحق توظيفاً مشروعا لها في نطاق شرِعة الحق[ccxxxvii]. ويكون اتمام نشر الرسالة واتمام الشهادة بها على الانسانية، عبر حمل هذه "الرسالة الحق" بالحق، هو الوظيفة الحضارية للأمة. وتكون "الرسالية" بذلك قوة تحدٍّ وجهاد ومجاهدة مهدية هادية وذلك: على صعيد "الرباط" والكفاح في مواقع وميادين المقاتلة والمجاهدة؛ وعلى صعيد الدفع والنضال في معارك الوجود السياسي للأمة؛ وعلى صعيد الترهيب والقتال في سبيل الحفاظ على وجود الأمة وتمكينها من ظروف ومقومات

وجودها، إعمالاً لدور الجهاد في التمكين من مقاصد الحفظ[ccxxxviii] للأمة في دينها، ونفوسها، ومدركاتها، ونسيجها الاجتماعي، وطيِّبات مُقدّراتها وثرواتها.

القيمة "النظامية": القيمة النظامية في النسق التوحيدي، هي قيمة "التمكين" التي تتعلق بقيمة "الأمانة" التي يحملها الانسان:"إنّا عرضنا الأمانةَ على السموات والأرضِ والجبال فأبين أن يحملْنها وأشفقن منْهَا وحَمَلَها الانسانُ، إنّه كان ظلوماً جهولاً"[ccxxxix]. فإن كان الانسان يتميز عن العالم الطبيعي (السموات والأرض والجبال) بالمقدرة على "المجاوزة"[ccxl]، إلاّ أنّ حملَ أمانة الاختيار يظل حملاً ثقيلاً تكتنفه مخاطر "ظلمِ" تعطيل حمل الأمانة، أو "الجهل" بمتطلبات حملها؛ إذ أنّ حملها يتطلّب نهي النفس عن الهوى: "ولا تَتَّبِعَ الهوى فَيُضِلَّك عن سبيل الله"[ccxli]؛ والاختيار قد يجعل الانسان يختار هواه، إذ أن حريته كاملة فيما يختار: "اعملوا ما شئتُم، إنه بما تعملون بصير"[ccxlii] : "لَّسْتَ عليهم بمسيطر"[ccxliii]: "انّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإما كفوراً"[ccxliv]؛ كما أنها حرية اختيار مسؤولة: "وكان عهدُ اللهِ مسؤولا"[ccxlv]. ومن هنا فإن حرية الاختيار في حمل الأمانة هي حرية وصفية وليست نظامية في جوهرها كما هو الشأن في المنظومة الغربية الليبرالية.. فهي وصفية حين تربط "تفعيل" "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى حرية الاختيار، بعدم اتصافه بالجهل والظلم: وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا"[ccxlvi]. وهو تفعيل تتكفل قيمتي "التمكين" و"الأمانة" النظاميتين بتحقيقه عبر قيمها التابعة: أي عندما يقوم تمكين الأمانة، أولاً، على قيمة "الصدق"، تكريساً لحرية المعرفة والقول في الجماعة:" وتمت كلمة ربك صدقاً

وعدلاً"[ccxlvii]: "وإذا قلتُم فاعدِلوا"[ccxlviii] : "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً"[ccxlix]. كما يقوم، ثانياً، على قيمة "التواصي" بالحق اعمالاً لأمانة النظر والرأي؛ و"التواصي" بالصبر اعمالاً لنهي النفس عن الهوى: "وممن خلقنا أُمّة يهدُون بالحق وبِهِ يعدِلون"[ccl]: "إنّ الانسان لفي خسرٍ إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحقِّ وتواصوا بالصبر"[ccli]. ويقوم ثالثاً، على قيمة "الشورى"، لئلاّ يستأثر فرد أو فئة بسلطة الاختيار في الأمر العام المتعلق بالأفراد ككل في الجماعة: "وأمرهم شورى بينهم"[cclii].

و"الشورى" في أمر من أمور الجماعة ومصلحتها فيه، مكفولة لكلّ من له أهلية النظر في هذا الأمر وفي المصلحة المتعلقة به؛ ولا حق لأحد من رجال الحكم أو غيرهم أن يمسّ بأمانة القول الصادق وحرية المعرفة، أو بأمانة ابداء الرأي والاجتهاد. والاجتهاد استنباطاً للأحكام الشرعية من القرآن والسنة النبوية الثابتة، هو "حق ثابث في الاسلام" لكلٍّ من له الالمام بدلالة لغة القرآن والسُنَّة (أي اللغة العربية)، وبالقواعد العامة للتشريع ومقاصده. ويستوي في هذا الحق "الرجل والمرأة والحاكم والمحكوم"؛ وهم "يستوون في ثبوت هذا الحق لهم" كما "يستوون في حق احتمال الخطأ"، فلا يعرف "الاسلام عصمة أحد من الخطأ، إلا الرسول فيما يبلِّغه عن ربِّه"[ccliii]. فالاجتهاد عرضه للخطأ، ولقد اجتهد النبي (ص) في أسرى بدر وفي أن تُؤخذ منهم الفِدْيَة، فكان اجتهاده (ص) هذا "عرضة للخطأ"، فنزل القرآن بالحكم الأولَى في ذلك[ccliv]. وإذا كانت قد ثبت أنّ فعل الرسول الذي يكون مجتهداً فيه، ولا يبلِّغ عن ربِّه، هو اجتهاد "عرضة الخطأ"، فإن غير الرسول يكون بالأولَى عُرضه للخطأ،

مهما تأهّل للنظر والبحث وللاجتهاد، ومهما "قرُبت نسبتُه" إلى الرسول (ص)[cclv]. كما أنّ على المجتهد، وإن صُدِّر للفتوى، أن يُقَدِّم دليله على فتواه واجتهاده إلى من يطلبها من المستَفْتِين. فالاجتهاد من جهة لا يرتبط بـِ"حق تحليل أو تحريم" في الشريعة؛ وهو من جهةٍ أخرى، استنباط من أصول الشريعة القطعية، قرآناً وسنةً ثابتة، لا يخالفُ أصلاً من أصولها، ويتحرّى بالحق وفقاً لذلك، وجوه مصلحة الجماعة، واحقاق العدل[cclvi]. وبالشورى وبمن تختاره الأمة ممن هم أهلٌ الشورى حكمةً وفهماً ودرايةً بمصالحها، تختارُ الأمة من بين الاجتهادات الشرعية، ما يكون قوانين تختارها للحكم، وما يكون العمل به في أمورها العامة. وفي هذا يبيِّن الامام الأكبر محمود شلتوت:

> الخليفة أو الامام ليس معصوماً من الخطأ، ولا هو مهبط للوحي، ولا أَثَرَة له بالنظر والفهم، وليس له سوى النصح والارشاد؛ وإقامة الحدود والأحكام في دائرة ما رسم الله، وهو نائبٌ في وظيفته عن الأمة، توليه وتُبقيه، وتطيعه مادام قائماً بمهمته، وقائماً على حدود الله، وتعزله إذا انحرف عن الحدود واقتحم حدود الله.. وكما أن هذا وضع الخليفة، فهو وضع القاضي والمفتي، و"شيخ الاسلام" و"الملا" فوظيفة القاضي لا تعدو الفصل في الخصومات بما اختير الحكم به من القوانين.

فقيمة "التمكين" (السياسية التنظيمية) في النسق التوحيدي للقرآن الكريم، هي قيمة تُظهر أنّ "الحاكمية" في الأمة هي للتشريع، وأنّ الأمة هي مصدر

السلطان فيها، وأن مشروعية السلطة هو في انبثاقها عن ارادة الأمة واختيارها الحرّ الصادق العدل[cclvii]. كما أنها تُظهر أن مجالها لا ينحصر في "الظاهرة السياسية" باعتبارها تدور حول علاقة الحاكم والمحكوم؛ فهو مجال يتسع لمجالات حمل الأمانة وسياسة الجماعة، بما يحقق مصالح الأمة ويسوسها، وهو ما تؤكده "السنة" الثابتة عن الرسول (ص) فيما يرويه الشيخان البخاري ومسلم في صحيحيهما، أن الرسول (ص) قال[cclviii]:

> "كلّكُم راعٍ فمسؤولٌ عن رعيَّته، فالأميرُ الذي على الناسِ راعٍ وهو مسئولٌ عنهم، والرجل راعٍ على أهل بيته وهو مسؤولٌ عنهم، والمرأة راعية على بيتِ بعلها وولَدِه وهي مسئولة عنهم، والعبدُ راعٍ على مالِ سيِّده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيّته".

ومن هنا فإن قيمة الحرية في المنظومة السياسية القرآنية ليست قيمة "نظامية" بالأساس؛ وإنما قيمة "وصفية" يتحدد بها مدى اضطلاع قيمة "التمكين" بحمل الأمانة.. فالحرية تكون بقدر التمكين.. وبذلك يكون من موجبات حمل الأمانة بالعدل وبالعلم– لئلاّ يكون الانسان ظلوماً جهولاً في حمله للأمانة– أن تُحرّر مقدرته وتُطلَق حريته في حملها. ومن هنا، فقد شرّع الاسلام للتحرر من العبودية لغيرِ "الحق الواحد": "لا إله إلاّ الله": وشرّع للعتق وللإنعتاق، ولم يشرّع للعبودية والرق والقهر:[cclix] "فلا اقتحم العَقَبَةَ، وما أدراك ما العقبةُ: فَكُّ رقبةٍ أو إطعامٌ في يومٍ ذي مسغبة يتيماً ذا متربة": "ونريدُ أن نَّمُنَّ على الذين

استُضعِفوا في الأرضِ ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين"[cclx]. ووصلَ الاسلامُ في تشريعه للعِتق، إلى حيث جعلَ ضرب الرقيق أو الاضرار بهم، مُوجِباً لعِتقهم؛ وجعل العتق كفّارة مندوبة للذنوب، كما جعله كفّارة في الذنوب عندما تكون الكفّارة فيها مفروضة، ككفارة العتق في القتل الخطأ، وككفارة العتق عند الحنث باليمين، بل جعل التشوّف للانعتاق مُوجِباً له عندما شرّع "المكاتبة"[cclxi] على العتق؛ فتشريع الاسلام يُشَرِّع للحرية ولم يُشَرِّع للعبودية والقهر؛ ويجعل من التحرر والانعتاق مسؤولية يحملها الأحرار وغير الأحرار على السواء؛ فكانت قاعدة: "الشارِع[cclxii] مُتَشَوِّف للحرية"، هي القاعدة الشرعية التي استخلصها الفقهاء في بيان حكم الشريع بشأن موانع الحرية[cclxiii]. وهنا يتوجب أن ننظر للعتق بمدلوله الاجتماعي الواسع عتقاً من كل عوائق تمكين الفرد والجماعة من الإضطلاع بأمانة الاختيار الحر.

وبذلك يضحى التشوّف إلى "الحرية" في نسق المدركات الجماعية التوحيدي، "تمكيناً من حمل الأمانة"، وتشوّفاً إلى الاستجابة لداعِ حمل الأمانة: "الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح للذين أحسنوا منهم واتقوا أجرٌ عظيم. الذين قال لهم الناسُ: "إن الناسَ قد جمعوا لكم فاخشَوهم فزادهم ايماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل"[cclxiv]. فليست الاستجابة لداعِ "الحرية" (التوحيدية)، طغياناً متفلّتاً يصدر عن داعِ القوّة الظالمة القاهرة:"قالَ سَنُقَتِّلُ أبناءَهم ونَستَحْي نِساءَهُم وإناّ فوقَهُمْ قاهِرون"[cclxv]؛ فلا يردع طغيانها داخلياً إلاّ "توازنا" في القوى بين السلطات داخل الجماعة:يكبحُ طغيان الأقوى منها على غيرها داخل الجماعة، لكنه لا يكبح طغيان الجماعة خارجياً

استعماراً وعدواناً وإبادةً إلاّ بما يردع بالمقاومة والتحرر طغيانها. لهذا لم تصل الجماعة الإسلامية في قمعها لِـ"حركات الرفض" فيها إلى حدٍّ "استئصال" وجودها وتراثها:كما هو شأن "السلطة" في الحضارة الرومانية[cclxvi]؛ أو شأنها (تجاه العرب والمسلمين) في اسبانيا الكاثوليكية[cclxvii]. كما ظلّ للجماعات والطوائف المتميّزة دينياً أو عرقياً أو تاريخياً في الحضارة الاسلامية، حقوقها وكيانها بموازاة الجماعة الرئيسة في الأمة وفي اطار سلطتها وكيانها؛ ولم تتعرض للابادة كما تعرَّض لها مثلاً الهنود الحمر في "العالم الجديد" مِنْ قِبَل المهاجرين والمستعمرين الانكليز: الذين "جرّدوا ضحاياهم من إنسانيتهم قبل أن يروهم"، والذين استوحوا من "مدركاتهم الجماعية" وأساطير "العهد القديم" فيها:"كل المبررات الأخلاقية لابادة الهنود واجتياح بلادهم"، واستوحوا من مدركاتهم تلك ما اعتبروا به أميركا "أرض كنعان الجديدة"، واعتبروا الهنود "الكنعانيين جدد"، وأنفسهم "شعب الله" الانكليزي. وهي مدركات جماعية يُعبِّر عنها نائبٌ في الكونغرس الأميركي (خلال المدة ١٨٣٤-١٨٣٩م) فيقول: "قَدَر الهندي الذي يواجه الانجلوسكسوني، مثل قدر الكنعاني الذي يواجه الإسرائيلي: انه الموت". فاستجابة الحرية إلى حمل الأمانة، لا يتحوّل في مدركات الجماعة إلى "أخلاق إبادية" تتألّه بها الجماعات، وتُعلن تفوقها وتمارس تعاليها على غيرها، وتتنافس على احتكار "الاختيار الالهي"[cclxviii]. وهو تنافس بدى ظاهراً، عند منير العكش، بين التطبيق الايماني النازي والآخر الانجلوسكسوني، خلال الحربين الاوربيتين العالميتين في القرن العشرين وما بعدهما، فكان تقاتلاً

وحشياً فتّاكاً على احتكار "الاختيار الالهي"[cclxix]:

> "إن فكرة التفوق (...) خلقت لدى النازيين شعوراً بأن توسعهم حتمي بسبب تفوقهم الثقافي والعرقي. وأن هذا التوسع واجب أخلاقي تمليه مصلحة الانسانية وضرورة تهميش الاعراق المنحطة. وهو ما أدى لاحقاً إلى اعتقادهم بحقهم في التوسع اللانهائي من أجل قيادة العالم، ولخير العالم. وهذا ما قدّمه ايمان الفهم الانكليزي التطبيقي لفكرة اسرائيل التاريخية في العالم الجديد، للانكلوسكسون [في فرعه الاميركي]، بتفوقهم العرقي والثقافي الذي يمدّهم بحق التوسع وقيادة العالم وحق قمع أي مقاومة لهذه القيادة بالحروب والعنف والابادات. إن أميركا الانكلوسكسونية ما تزال تعتبر نفسها الأمة (...) الأعلى أو الأقوى. وهي لِهذا، صاحبة الحق الأعلى في قيادة العالم.. ألمانيا النازية وأميركا تؤمن بفكرة انحطاط قوانين وأخلاق الشعوب الأخرى وضرورة عدم احترامها عندما تتعارض مع حقها في النماء والتوسع. وكلتاهما تؤمن بأن متطلبات النماء والتوسع والذي يتم باسم الانسانية كلها أو (المجتمع الدولي) قد تستوجب عدم احترام حق الآخرين (المنحطين عرقياً وثقافياً) في تقرير مصيرهم أو سيادتهم على أراضيهم".

وعلى الضِّد من عقيدة الادِّعاء بَ"الاختيار الالهي"، ومحاولة احتكاره، والتي تجعل قوة أصحابها جموحاً طاغياً بالحرية، لا يعصم الناس منه إلاّ قوةٌ

تُوازِنُها أو تطغى عليها؛ فإن تشوُّف الاستجابة لداعِ حمل الأمانة، يجعل "التمكين" مسئوليةَ تحريرٍ للمقدرة على حمل الأمانة، سواء تحرير مقدرة المتشوِّف للتمكين، أم تحرير مقدرة غيره من الناس. فتوزيع السلطات وتوازنها في المنظومة التوحيدية، لا ينبع من منطلق الفصل بينها بما يقيم "حوائط وحواجز" بين السلطات لمنعها من البغي على بعضها البعض؛ وبما "يمنع الجسد من الوحدة في التعامل"إذا اختلّ التوازن فيما بينها، فتظهر تارة "الشرعية" لما هو مقبول أخلاقياً، و"المشروعية" لما هو مقبول "قانونياً" – كما هو الأمر بالنسبة للقيم الفردية في المدركات الجماعية الغربية الليبرالية. إن منطق "التمكين" (تحريراً للمقدرة على حمل الأمانة) إنّما يعرِف مشروعية الشرعية "الدينية"، التي تجعل "القوّة" قيمة تحرير، ولا تكون "القوة" في منطِقه قيمةً إلاّ في خدمة "تمكين التحرير". فمنطق المدركات الجماعية التوحيدي، لا يعمل على الفصل بين السلطات ليأمن بغيها على بعضها البعض، بقدر ما يوزِّع السلطات ليحمل كل فرد وكل جزء في الجماعة، أمانته ويمارس مسئوليته: "كلكم راعٍ وكلكم مسئولٌ عن رعيته".

الجماعة التراحمية: ومن هنا تتميّز الجماعات في النسق التوحيدي بسمتها التراحمية، وذلك في مقابل السمة التعاقدية[cclxx] للجماعات في النسق التطبيعي. إنّ السمة التراحمية للجماعة لا تنفي ابتناءها على الاتفاق بين أفرادها، ولكن الاتفاق التراحمي بين الافراد في الجماعة يكون مصدره الولاء لقيم "الحق" فيها، وليس تعاقداً أساسه مصالح طبيعية/مادية محضة بين الافراد. إنّ السمة التراحمية هذه لا يقتصر أثرها على المؤسسات التعاقدية في النسق

التوحيدي، عندما تصبغها بقيمها التراحمية الأساسَ المصلحي للجماعات في النسق التوحيدي، فضلاً عن مقاصدها وأهدافها وأغراضها ومنهجية عملها والتنشئة السياسية فيها؛ بل إنّ أثرها الأساس يطال بنية الجماعة المجتمعية التوحيدية ككل بمختلف جماعاتها الفرعية، سواءً تعلق الأمر بالأحزاب السياسية ام بالنقابات الحرفية والمهنية ام بالجماعات الدينية ام القبلية ام بغيرها من الجماعات الفرعية. اذ أنه في مقابل مؤسسة (أ) الفرد و(ب) الدولة و(ج) القانون في النسق التطبيعي، تكون مؤسسة (أ) الجماعة التراحمية، و(ب) الأمة، و(ج) الاحكام والاعراف المتسقة مع القيم التراحمية، في النسق التوحيدي[cclxxi]. وبينما يكون الفرد التعاقدي هو الوحدة الاجتماعية الأساس في النسق التطبيعي، تكون الجماعة التراحمية أساسها في النسق التوحيدي، وحيث ينبع دور الفرد من انتمائه لجماعته وقيمها انتماءً طوعياً داخلياً وذاتياً: ولا يفرضه عليه الطغيان الذي لا يمكن أن يتفعّل إلا بالإلزام الإكراهي الخارجي..

وعلى خلاف النسق التطبيعي، نجد في النسق التوحيدي أنّ ما يحكم الجماعات وتنشئتها وعلاقاتها فيما بينها، إنّما يعبّر عن الشرعية (وليس المشروعية غير الشرعية)، وعن مصالح تضامنية تراحمية (وليس تنافسية صراعية)، وعن تكامل المصالح (وليس توازنها بالضرورة)؛ وحيث القيم والاحكام الشرعية والاعراف التراحمية (وليس المصالح الصراعية) تحكم الحياة العامة. وإذ تضحى المصالح الفردية مصالح فردية مشتركة مرتبطة بالجماعات التراحمية، تتعدّد انتماءات الفرد الى الجماعات في النسق التوحيدي؛ ويتكرّس للأسرة باعتبارها الجماعة التراحمية الأم، دورَها في

احتضان قيم الجماعة والتنشئة عليها؛ وتتعدّد الجماعات التراحمية وتتشابك وتتداخل أفقياً ورأسياً على امتدد الشرائح الاجتماعية والاقتصادية في الأمة المجتمعية؛ ولتحول بذلك دون فرز الأمة إلى جماعات وطبقات متنافرة أو متصارعة، ومنعزلة عن بعضها البعض، أو إلى مؤسسات تعاقدية صراعية مُتفلِّتة من الانتماء الى الامة ومن الالتزام بمصالحها العامة.. فتكون الجماعات التراحمية وتعددها بكل ذلك، عاملاً في وحدة الأمة لا تفككها، ويرتبط دورها كجماعات بالحياة الجماعية والدينية والثقافية وتكويناتها المختلفة، وليس بالحياة المهنية أو السياسية وحسب، وتكون هذه التعددية التراحمية ذاتها عامل تعزيز لهوية الجماعات الفرعية ودورها في إطار الانتماء المشترك لهوية الأمة كإطار جامع تتكامل الجماعات فيها.

من هنا كان عقم محاولات تطويع المدركات الجماعية للأمة (العربية والاسلامية)، للتطبيق النظامي للمدركات الغربية حول "الحرية". فالمدركات الجماعية للأمة، تسعى إلى تكامل سعي الأفراد والأجزاء في الجماعة عبر انتظامها تراحمياً بعقيدتها وحولها؛ فتتعزّز بذلك، من جهة، مقدرة الأفراد على الحرية بـِ"التواصي" و"الشورى" على قاعدة من "الصدق" في القول والمعرفة، في إطار الولاء للأمة. وتتعزز بذلك، من جهة أخرى، مقدرة "الأمة الوسط" على حمل الأمانة، حملاً لا يقوم على الازدواجية بين ماهو "مشروع" بالممارسة تجاه الأضعف قوةً، أو ما هو "مشروع" اتباعاً للهوى، وبين ماهو شرعيةٌ نظريةٌ أو مجردةٌ أو أخلاقيةٌ.فحمل الأمانة يكون بالحرية الشرعية، ولا يكون بحرية مشروعة غير شرعية. غير أن شرعية الحرية قد لا تتحقق وإن

تحقق العلم بما هو "حقٌ: شرعيّ": "فما اختلفوا إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بَغْياً بينهم"[cclxxii]. وهو بغيٌ يمهِّد له من يرى من الناسِ أنّه مستغنٍ بنفسهِ عن الحق وأصحابه: "كلاّ إنّ الانسان ليطغى: أن رآهُ استغْنَى"[cclxxiii]. ولا بدّ حينئذٍ من الانتصار للحرية الشرعية:"والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون"[cclxxiv]. وهو انتصار لها بالحق وفقاً لما تقود إليه الشورى بين "الرعاة: المسئولين" القائمين على "رعاية" المصالح المختلفة في الجماعة: "وأمرهم شورى بينهم". ويأتى ما يُروى عن خليفة رسول الله أبي بكر الصديق، ليؤكد توازن الحكم بالحق عبر تكامل ادوار المسئولية تكاملاً يقوم به كل ذي مسئوليةٍ وأمانة بدوره في الرعاية: فيروى عنه (رضي الله عنه) قوله[cclxxv]:

> "فإني قد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم ولستُ بخيِّكم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوِّموني. الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ منه الحق إن شاء الله، لا يدع قومٌ الجهاد في سبيل الله إلاّ ضربهم الله بالذل، ولا يشيع قومٌ قط الفاحشة إلاّ عمّهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله، فإذا عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".

فالمنظومة القرآنية تؤسس الولاء للشرع، بما ينشأ عنه من تكامل بين الأدوار تكاملاً يقوم على التخصص، سواء على صعيد التشريع من قبل أهل العلم والنظر، أم على صعيد قضاء القضاة، أم على صعيد إقامة "الأمر" في أيِّ صعيد بشورى أهله المعنيين به: تكاملاً بين الأصعدة وبين الأدوار لا يملك أي منها الاستغناء بدوره أو صعيده دون الأدوار أو الأصعدة الأخرى. وتتظافر

قيم "الطاعة" و"التزكية"، و"التوبة" وما ينبثق عن هذا التظافر من أنظمة ويتكرّس به من تقاليد، في إطار "الصدق" و"التواصي" و"الشورى". فيكون التكامل بين أصعدة حمل الأمانة، والتظافر بين أدوار دعاتها ومسئوليها، أساساً محقِّقاً لوحدة قواعد التعامل داخلياً وخارجياً. ف"الحرية" في المنظومة التوحيدية، حرية اختيار مُقسِطة تفهم التوازن بين القوى في إطار المشروعية الشرعية وحدها. وهي في ذلك على الضدِّ من المنظومة التي تتحدد به المشروعية بتوازن القوى داخلياً؛ فإن تحقق لها ذلك، فلا عاصم من طغيانها خارجياً إلاّ بقوّة تُوَازِنها أو ترجَحَ قوتها المادية.

إنّ تشوّف النفس المؤمنة إلى "التمكين"، هو استجابة لداعِ حمل الأمانة؛ وهي استجابة يسوسُها القِسط والحق في نسق القيم الفردية للجماعة؛ وتحكمها قيمة التوحيد ("الحق الصمد") كقيمة عليا فيها:"إنّ الذي فرضَ عليك القرآن لرادُّكَ إلى معاد"[cclxxvi]:"له الحكم وإليه ترجعون"[cclxxvii]وإنّ الذي فرض القرآن "للذين آمنوا "هدى وشفاءً"[cclxxviii]، يعصِمُ "النفسَ المؤمنة" من أن تنغلق على ذاتها في قفصِ "عالم ما بعد الحداثة" الضيِّق المُتَشَظِّي، حيث النفسُ "مُغْتَرِبَةً ببعدها الطبيعي الوحيد، الذي لا يتشوّف إلى الحرية فضلاً عن حملِ أمانتها. فالتشوُّف التوحيدي إلى الحرية، يعصِم النفس المؤمنة من الطغيان والتألّه:"كلاّ إنّ الانسانَ لَيَطغى أن رآه استَغْنَى: إنّ إلى ربِّك الرُّجْعَى"[cclxxix]؛ سواء طغيان التألّه والعلو أم طغيان التعصّب والافساد. فالنفس "المطمئنّة" بايمانها وتوكلها، لا ترتضي بالتمكين تفرداً دون الآخرين بأمر الجماعة أو الناس؛ "كدأبِ آلِ فرعون والذين من قبلِهم"[cclxxx]، والذين من بعدهم (كالزعيم الأعلى والدوتشي

والفوهرر): "قال فرعون ما أريكم إلاّ ما أرى"[cclxxxi]. كما أنها لا ترتضي بالتمكين انضواءً في عَصَبِيَّةِ جماعةٍ متعالية: سواءً كانت العصبية عصبية عنصرية لجماعةٍ قَبَلِيّة أو عرقيّة؛ أم عصبيةٍ اجتماعية لديكتاتورية طبقية؛ أم عصبية لقداسة تقاليد وتاريخ نحلةٍ دينية؛ أم عصبية لجماعة وظيفية[cclxxxii] ترى قداستها في واقع هيمنتها العسكريةٍ أو السياسية (سطوةً وطغياناً)، أو الدينيّة (كهنوتاً)، أو المالية (مراباةً وتفرداً بتحريك الأموال وجني فاحش الربح).

بل إنّ "النفس المطمئنة" لا ترتضي التعالي انضواءً في جماعة "المؤمنين" يفترض أفرادها أن القداسة و"الاختيار الالهي" قد وقعت عليهم عندما حلّ فيهم "ايمانهم". إذ أنّ "النفس المطمئنة" تتشوّف إلى "التمكين" استجابةً لداعِ حمل الأمانة، والقيام بمسئوليتها: "واتّبِع سبيل من أناب إليّ"[cclxxxiii]:"ومن يبخلْ فإنّما يَبْخَلُ عن نفسِه، والله الغنيّ وأنتم الفقراء"[cclxxxiv]. "النفس المطمئنة" لا ترى في حمل الأمانة احتكاراً لفضل، أو علواً على أحد: "يمنون عليك أن أَسلَموا، قُل لاّ تَمُنُّوا عليَّ اسلامَكم، بلِ اللهُ يَمُنُّ عليكُم أن هداكُم للإيمان إن كنتم صادقين"[cclxxxv]؛ كما أنها لا تجعل من تشوُّفِها للتمكين مسوِّغا لإدِّعاء تمام الهداية:"فربكم أعلمُ بمن هو أهدى سبيلاً"[cclxxxvi]؛ أو مسوِّغاً لتمجيد الجماعة:"ألم ترَ إلى الذين يُزكون أنفسهم: بل الله يُزكِّي من يشاء"[cclxxxvii]. فتمجيد الذات، أو ادعاء تمام الهداية، أو المَنّ بالاسلام، هو بمثابة التولِّي عن"حمل الأمانة"، "جهلاً" بمتطلبات حملها، و"ظلماً" للذات يَتَقَوَّضُ به واقع الحرية في الأمة[cclxxxviii]، وتؤول به الحرية لغيرها ممن هو أكثر مقدرةً على التحرر: "وإن تَتَوَلَّوْا يستبدِلْ قوماً غيركم ثم لا يكونُوا أمثالكُم"[cclxxxix].

قيمة "الكرامة":بدورها تؤكد قيمة "الكرامة" كقيمة وصفية في النسق التوحيدي، على تساوي الناس في انسانيتهم. ف"الكرامة" العائدة إلى الصفة الانسانية "المجاوزة" تجعل الناس سواسية من حيث كرامة انسانيتهم: "وإذ قال ربُّكَ للملائكةِ إنِّي خالقٌ بشراً من طين؛ فإذا سَوَّيْتُهُ ونفختُ فيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا له ساجدين"[ccxc]. وهي "كرامة" تجعل الناس متميزين بانسانيتهم عن أشياء العالم الطبيعي الأخرى، فالانسان وحده هو "الفاعل الصانع المُغَيِّر المُطوِّر" في علاقاته بعناصر الوجود[ccxci]:"ألم ترَ أن الله سخّر لكم ما في الأرض"[ccxcii]؛ فالانسان ليس موضعاً للتشييء وإهدار انسانيته "المجاوِزَة" وكأنه عنصر من عناصر الوجود المادي الطبيعي: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرِّ والبحر ورزقناهم من الطيِّبات وفضّلناهم على كثير ممَّن خلقنا تفضيلاً"[ccxciii]. فـ"الكرامة" كقيمة وصفية تصف العلاقات الفردية في اطار الجماعة، تعني أنّ "المساواة بين الناس، كل الناس، في المجتمع قواعدَ عامة ومجرّدة سابقة على نشأة تلك العلاقات"[ccxciv]. وهو ما يقتضي التسويَّة بين الناس في الحقوق المدنية والمسؤولية والجزاء، وفي تكافؤ الفرص في حق التعلّم وحق التملّك وحق العمل وحماية الانتفاع بهذه الحقوق.

غير أنّ ما يترتب على قيمة "الكرامة" من "مساواة" في الحقوق، لا تعني "المِثْلِيَّة" وجعل "المساواة" بين الناس "تسوية" فيما ينشأ عن العلاقات التي يحكمها مبدأ "المساواة": حكماً مجرداً سابقاً على نشأة تلك العلاقات. فما يتميز به الناس في العلم أو الفكر أو الرزق أو غير ذلك مما يتميز به عمل الانسان وما يُظهره من مقدرة ذاتية فهو لا يخضع للتسوية في النسق التوحيدي لأنه

ينشأ في إطار علاقات المساواة. فـَ"الكرامة" الانسانية لا تجعل المساواة تسويةً بين الناس –كما هو شأن "المساواة"، مثلاً، في المنظومة الشيوعية، في منحاها للتسوية بين الناس، فتُسوِّي بينهم في الحرمان من حق الملكية الفردية، وفي عائد الرزق والكسب الذي ينشأ عن علاقات العمل. كما أن "المساواة" في الكرامة الانسانية، لا تسمح في النسق التوحيدي بجعل التفاوت الفطري في الخِلقة أو المواهب أو القدرات مسوِّغاً في مطلقية هذه "الكرامة"؛ كما أنها لا تلغي خصوصية الخَلق الجنسية من حيث هي خصوصية، فللخصوصية الخلقيّة أيضاً "قيمتها" المطلقة وهويتها في إطار ثنائية الخالق/ المخلوق التي تميِّز النسق التوحيدي. فالمساواة الانسانية بين جنسي الانسان (الذكر والأنثى)، لا تسلب الانسان من خصوصية الذكرية أو الأنثوية، ولا تجعل منها "تسوية بين الجنسين"، كما أنها لا تقبل إهدار هذه الخصوصية الجنسيّة في "مِثليّة"[ccxcv] جنسية.

وإذ تقوم "الكرامة" في النسق التوحيدي على إعلاء "أفضلية"[ccxcvi] الانسان النابعة من مُجاوزته للعالم الطبيعي المادي ومن امتيازه بالمقدرة على الاختيار الحر[ccxcvii]، فإن إهدار هذا الاختصاص وتلك الأفضلية، فيه امتهان لـِ"الكرامة" الانسانية: "لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم؛ ثم ردَدْناهُ أسفل سافلين، إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات؛ فلَهم أجرٌ غير ممنون"[ccxcviii]. فالتقوى ايماناً وعملاً صالحاً هو مناط إعلاء الكرامة الانسانية المشتركة. ومن هنا كانت دعوة القرآن إلى "التقوى" دعوةً عامّة موجهة للناس جميعاً:"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدة وخلق منها زوجها وبَثَّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً"[ccxcix]؛ كما

كانت دعوتُه إلى التقوى دعوةً تجعل من الكرامة الانسانية المشتركة دعوةً إلى "التعارف" بين الناس، لا إلى التفاخر والاستعلاء على بعضهم بغير فضيلة التقوى :"يا أيهاّ الناس إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا:إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم"[ccc]:"إنّ الله لا يُحبّ الفرحين"[ccci].

وبذات المقوِّم الذي ترتفع به "الكرامة" الانسانية، يرتفع "التعارف" إلى "كلمة سواء" بين من يرتضي كلمة "العدل :السواء"، وعدم الاستعلاء على عبادِ الله من دون الله: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبُدُ إلاّ الله ولا نشركَ بهِ شيئاً ولا يتخذَ بعضُنَا بعضاً أرباباً من دون الله"[cccii]؛ ثمَّ ترتفع "الكلمة السواء" بالتقوى، لتكون "تعاوناً على البر والتقوى و"أخوّة" لا ترتضي بغير "الموالاة" سمةً للعلاقة بين المؤمنين: "إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم"[ccciii]:"وتعاونوا على البرِّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"[ccciv]: "والمؤمنون والمؤمنات بعضُهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهَوْن عن المنكر"[cccv]. فالمؤمنين دون غيرهم يشتركون بالولاية لله :"وما كانوا أولياءَهُ إنْ أولياؤه إلاّ المتقون"[cccvi]:"وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله وليّ المتقين"[cccvii]:"الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور"[cccviii].

خلاصة

تبيّن لنا أن ما يميز أي منظومة قيم سياسية عن غيرها لا يقتصر وحسب على مسميّات مفرداتها من القيم، وما قد يظهر من قيم في منظومة

معينة ولا يظهر في أخرى (كما هو مثلاً شأن قيمة العلمانية أو قيمة التقوى).. إذ أن ما يميز منظومة بعينها بالأساس هو مرجعيتها المعرفية والتي يناط بها (أ) تحديد المفهوم المتعلق بمسمّى كل قيمة؛ كأن نحدّد المقصود بكلمة الحرية عندما تستعمل باعتبارها دالّةً على قيمة معيّنة في منظومة القيم الليبيرالية، أو المقصود بهذه الكلمة ذاتها في منظومة أخرى كمنظومة القيم الإسلامية أو غيرها من المنظومات؛ ومن ثم (ب) بيان وظيفة هذه القيمة في ضوء المفهوم الذي يتحدّد به مضمونها في منظومة قيمٍ بعينها؛ وكذلك (ج) العلاقات التراتبية بين القيم المختلفة..

وقد أسعفنا ما سبق في تلمس عدد من الأوجه الممكنة في النظر والمقارنة بين مختلف منظومات القيم السياسية (الإسلامية والليبرالية والاشتراكية)، وبخاصة عند المقارنة بين منظومة القيم السياسية في الحضارة الإسلامية وتلك في الحضارة الغربية. غير أن هذا النظر وتلك المقارنة، قد أوضحت لنا عدم تطابق المنظومتين على أكثر من صعيد.. فمن حيث المرجعية ورؤيتها للإنسان، تتأسس "الديموقراطية" في الحضارة الغربية "قيمة جماعية" تتمحور حول إعلاء كرامة الإنسان معتبرةً الإنسان مرجعيةً مطلقة لذاته وحيث تتحقق له كرامته ويحقق ذاته في دنياه في إطار هذه المرجعية. أما القرآن فإنه يؤسس مفهوماً "مُجاوِزاً" للإنسان لا باعتباره مرجعية مطلقة لذاته، بل باعتباره كائناً رسالياً ذا حرمة مطلقة، ومكرّماً دون غيره بحمل أمانة الاختيار والشهود؛ وحيث يقوم "التوحيد" قيمةً جماعية تتمحور حول الله الأحد الحق المتعال كمرجعية مطلقة لمنظومة الإسلام لِلّه.

إن النظر في منظومة القيم القرآنية ونسقها المعرفي الإسلامي يقودنا إلى ملاحظة جوهرية تتعلّق بكون الإسلام لـلّـه في المنظومة القرآنية هو إسلامٌ يعمل على التمكين للإنسان تمكيناً قائماً على التقوى. كما أنّه بذلك إسلامٌ لـلّـه يؤسس لطمأنينة النفس المؤمنة لا في واقعها الدنيوي وحسب، بل إلى ما يتجاوز هذا الواقع حياةً أخرى أخروية: "وإن الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصِراط لناكِبون"[cccix]؛ وهو ما يجعل من حرمة الكرامة الإنسانية نقطة ابتداء مبدئية ترقى إلى مستوى العقيدة الراسخة في النسق المعرفي القرآني الذي يؤكد عقيدة البعث والحساب في اليوم الآخر. وهو ما يجعل مضمون الوظيفة الحضارية للجماعة السياسية في المنظومة الإسلامية مضموناً يتحدّد عبر هذه السمة المبدئية لعقيدة النسق القرآني: أي باعتباره مضمونا دعويًا رساليًا ملتزمًا طوعيًّا وذاتيًّا بالحق كمعيار ناظم للسلوك السياسي على الصعيدين الداخلي والخارجي للجماعة السياسية، ومتمايزا بذلك عن طابع إزدواجية المعايير الذي كثيرا ما يسم السلوك السياسي في منظومات حضارية أخرى، كما هو حال المنظومة الغربية المعاصرة- أنظر شكل ١ (نسق القيم الجماعية التوحيدي).

وهكذا، وفي تباين واضح مع نسق المدركات السياسية الغربية المعاصرة، ترتفع قيمة "العدالة" أو (القسطاس) لتضحى هي- وليس غيرها- "القيمة الفردية العليا" في نسق المدركات السياسية الإسلامي، والمبدأ الأصيل الذي يدور حوله الوجود السياسي للجماعة، جاعلةً بذلك غيرها من القيم

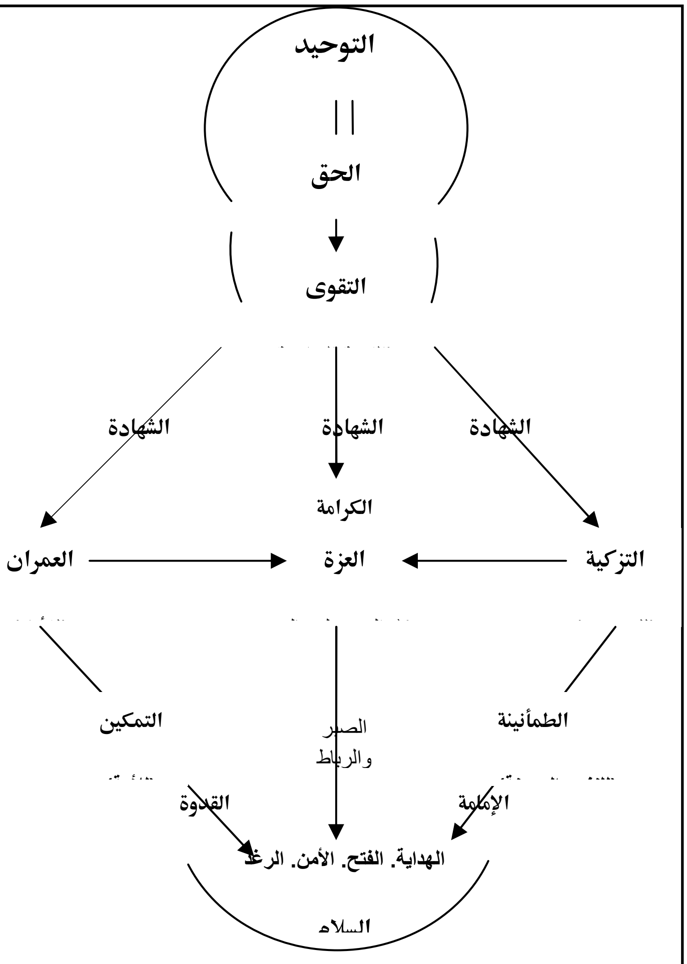
السياسية الفردية، وبما في ذلك قيمتي "الحرية" و"المساواة"، قيماً تابعة– أنظر شكل ٢ (منظومة القيم الفردية).

هكذا يتسنى للعدالة في النسق القرآني أن تمارس وظيفتها التقييمية؛ لا باعتبارها عدالة إجرائية (في إطار المؤسسة العدلية) وحسب، وإنما كقيمة "سائسة" بالحق والقسطاس للقيم النظامية والوصفية على حد سواء. بذلك يتمايز الحق عن الباطل، والعمل الصالح عن السيء، والحلال عن الحرام، وتُقيَّم الحقوق وتتحدد تقييماً لا تتولاّه قيمة حريّة نظامية توازن بين القوى الاجتماعية والسياسية القائمة والمتغيرة تبعاً للظروف، وإنّما يتحقّق تقييم الحقوق استهداءً بمعيار الحق القرآني وميزانه. أمّا الوظيفة النظامية في هذا السياق القرآني فإنّما تختصّ به أمانة التمكين قيمةً نظاميةً تقيم أمر الجماعة السياسية وتصلحه وهي معزّوةٌ بقيم نظامية أخرى مساندة: قيمة "الصدق" محققة لأمانة المعرفة والعلم بالقراءة الصادقة الواعية للواقع والوجود المشهود؛ وقيمة "التواصي" (بالحق والصبر) محققة لأمانة النظر والاجتهاد؛ وقيمة "الشورى" تمكيناً للفرد بالجماعة بما يصلح أمرها. ثم تأتي قيمة "الجهاد" لتعزِّز أخواتها من القيم النظامية تعزيزاً لا يتوجّه وحسب إلى الجماعة، بل يتوجّه أيضاً، بالجماعة وبأفراد الجماعة، إلى العالمين: و قيمة "الجهاد" في توجهيها هذين تكون بدورها مردوفة ومعززة بقيم "الهداية" و"الإعداد" و"الدفع" و"الرباط"؛ فيقوم "الجهاد" بهذا دعوةً هاديةً تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر،كما يقوم "إعدادًا" للقوة ترهب العدو وتردعه عن العدوان؛ و"دفعاً" مقاوماً مقاتلاً للمعتدين، و"رباطاً" صابراً مصابراً في المجاهدة– أنظر شكل ٣ (القيم النظامية).

وإذ تقوم قيم "الأمانة" بوظيفتها "النظامية" مسوسة بقيم "العدالة" التقييمية، يتسنى حينئذ لقيم "الكرامة" أن تنهض بوظيفتها الوصفية لوضعية الحقوق في الجماعة ولوضعية القسط في ممارساتها السياسية. وبهذا يتأتّى للحق (كمعيار قيمي تقييمي) تبيُّن أوجه الخلل القائم في النظر والتقييم من جهة، وفي العمل والأداء من جهة أخرى؛ وما يستدعيه ويتطلّبه هذا التبيُّن من أوجه التقويم الواجب على مستويي النظر والممارسة.. وقيم "الكرامة" في كل ذلك معنية بأن يتحرر الإنسان مما يقيّد أو يعترض قدرته على حمل الأمانة وذلك باعتبار الأمانة "كرامةً" اختيار حر ينفرد الإنسان بها دون غيره من الكائنات.

هكذا تقوم "الحرية" قيمةً وصفية- وليس نظامية- رادفة للكرامة ومعياراً لتحرير الإنسان مما يقيد أو يعترض مقدرته كإنسان على حمل الأمانة؛ ويكون معها في النسق القرآني قيماً وصفية أخرى ثلاث مساندة: بالموازاة مع "الحرية"، تُعنى قيمة "المساواة" بتبيُّن مدى القسط في تمتع الأفراد بالحقوق على قدم المساواة؛ بينما تُعنى قيمة "الولاية" بتبيّن مدى قيام العلاقات بين أفراد الجماعة السياسية على أساس أُخوّة المؤمنين وتكافلهم؛ أمّا قيمة "التعارف" فتُعنى بتبيّن مدى قيام العلاقات بين الناس على قاعدة الأخوّة الإنسانية، وخاصةً بين صعيد الجماعة السياسية وأفرادها في جانب وصعيد الجماعات الأخرى وأفرادها في الجانب الآخر- أنظر شكل ٤ (القيم الوصفية)..

وبذلك كله يضفي نسق المدركات السياسية الإسلامي طابع الوحدة والتجانس على حركة الجماعة الحضارية والمجتمعية والسياسية، وذلك على المستويين الجماعي والفردي. إذ أنّ "التوحيد" هو "القيمة الجماعية" التي تتحدد بها الأهداف الجزئية لنسق مدركاته؛ وهو ما يُكرِّس انطلاقاً من "المرجعية الإسلامية"[cccx]، انضباط حركة الجماعة في مسيرتها التاريخية الممتدّة انضباطاً يقوم على "الحق" باعتباره معياراً قرآنياً مطلقاً وغير ذاتي. أي بالموازاة تماماً، مع ما تُكرِّسه "العدالة" كقيمة فردية عليا (للنسق الإسلامي) في النطاق الجزئي الفردي، وذلك باعتبار "العدالة" "حقيقة قيمية" ذات وظيفة "تقييمّة" تعني "العدل التام" الذي لا يتجاوز وحسب السلطة الإجرائية لمرفق (أو جهاز) العدالة، وإنّما تتجاوز أيضاً توازن القوى (الظرفي بطبيعته) للحرية الفردانية (الليبيرالية) بسواء.


التوحيد
||
الحق
التقوى
الشهادة
الشهادة
الشهادة
الكرامة
العمران
العزة
التزكية
التمكين
الصبر والرباط
الطمأنينة
القدوة
الإمامة
الهداية. الفتح. الأمن. الرغد
السلام

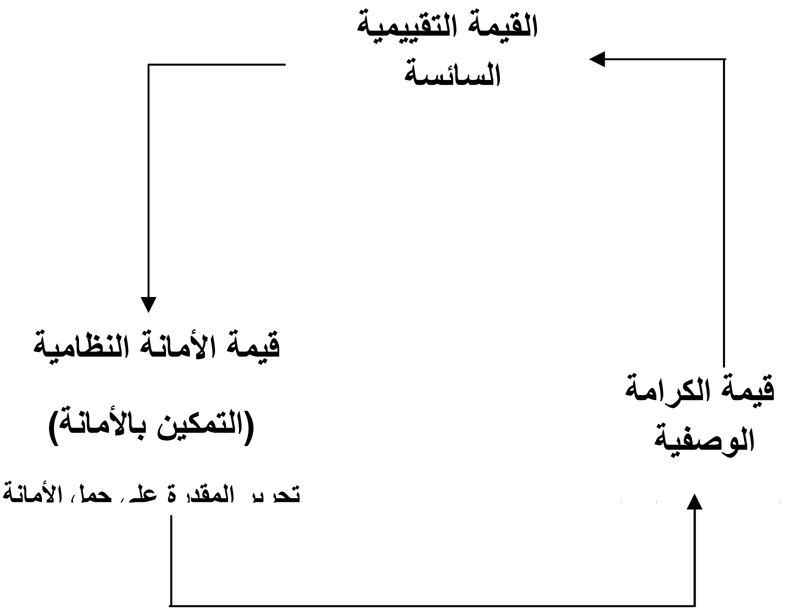
شكل(١): نسق القيم الجماعية التوحيدي

(ما يتحقق بالفرد والجماعة للأمة الممتازة ف

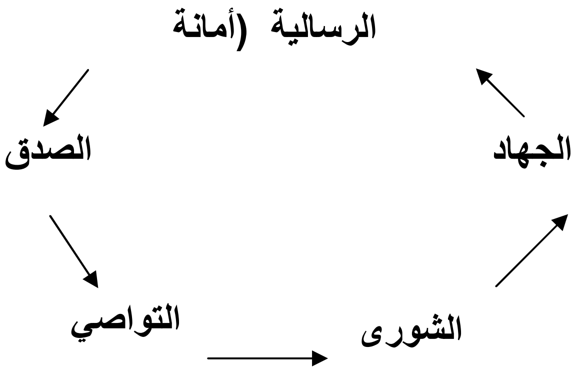
لجنة التغطية الالكترونية Online Publishing Committee

د. أشرف محمد عبدالله / أ.عبدالماجد محمد أحمد / أ.مصطفى حسن ابراهيم / أ.التجاني محمد احمد كرار

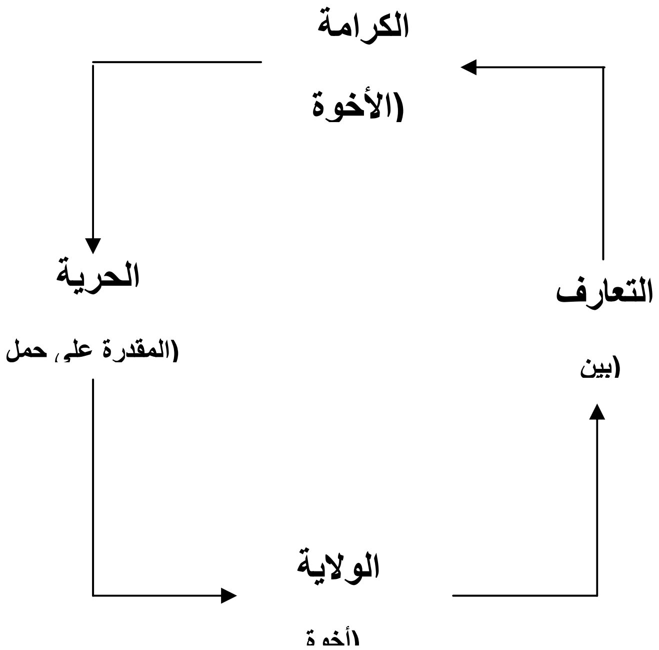
شكل(٢): منظومة القيم الفردية


القيمة التقييمية السائسة
قيمة الأمانة النظامية
(التمكين بالأمانة)
تحرير المقدرة على حمل الأمانة
قيمة الكرامة الوصفية

شكل(٣): القيم النظامية


الرسالية (أمانة
الصدق
الجهاد
التواصي
الشورى

شكل(٤): القيم الوصفية


الكرامة
(الأخوة
الحرية
(المقدرة على حمل
التعارف
(بين
الولاية
(أخوة

الهوامش المرجعية:

---

[i] كلمة "مرجع" مصدر للفعل "رجع" بمعنى "عاد". يقال رجع فلان من سفره، أي عاد منه. و"المرجع" هو "محل الرجوع". وفي التنزيل العزيز: "إلى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون". أنظر: "رجع"، المعجم الوسيط، استانبول: دار الدعوة، ١٩٨٩.

[ii] رِ "المرجعية النهائية المتجاوزة"، عبد الوهّاب المسيري، موسوعة الفكر العلماني (نموذج تَفسيري وتصنيفي جديد)، مسوّدة مطبوعة عام ١٩٩٥ على الحاسوب (بحرفٍ صغير في حوالي ٧٢٥ صِفحة حجم A4) ومقسّمة إلى ثلاث مجلّدات تحتوي مجتمعةً على ثلاث وعشرين فصلاً، أنظر المجلد١، فصل ٥. ومن المقرر باذن الله، وكما علم "الباحث" من مؤلف الموسوعة (د. عبدالوهاب المسيري) أن تصدر هذه الموسوعة في ٢٠٠٢/١٢ عن دار الشروق بالقاهرة، منقحة ومختصرة بمجلدين يشتملان على نحو ٧٠٠ صفحة (مقاس ١٧x٢٠سم) وذلك بالعنوان: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

[iii] أنظر حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، صص ٢٢-٢٣؛ وأيضاً: مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩، ط٣، صص ٩١-١١٠ و١٥١-١٦٠.

[iv] أنظر: حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، القاهرة: دار الموقف العربي، صص ١٣-١٤-١٥؛ وأيضا: حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، صص ١٥-١٦.

[v] حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، ص ٦.

[vi] حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، "التطور السياسي وظاهرة الديموقراطية" ص ٣١.

[vii] حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، ص٢٨٣، "الطبيعة الفلسفية لظاهرة القيم السياسية"، صص ٦-٨.

[viii] حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، صص٩١، ٢٨٣.

[ix] حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، ص ٩٢.

---

[x] حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، ص ٢٥٦.

[xi] رِ حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة)، سلوك المالك في تدبير الممالك (تأليف شهاب الدين أحمدٍ بن محمد بن أبي الربيع)، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠، ص ٢١٠؛ ولحامد ربيع أيضاً، رِ "المقومات الفكرية للقيمة الديموقراطية" في: محاضرات في النظرية السياسية، صص ٩٥-٨.

[xii] رِ على سبيل المثال: محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرةِ: دارَ الشروق، ١٩٨٩، الفصل الرابع المعنون "في القيم السياسية الإسلامية"؛ وأيضاً: السيد عمر، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩، ط١، الفصلين الأول والثاني؛ وأنظر عل وجه الخصوص: حامد ربيع، سلوك المالك فيٍ تدبير المماليك، "الفرد والدولة بين التصور والممارسة في التقاليد الإسلامية"، خاصة صص ٢١٠-٢.

[xiii] أنظرٍ، حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، "المقومات الفكرية لمبدأ العدالة"، خاصة ص١٩٤، "التعريف بمبدأ المساواة في أبعاده التاريخية والتحليلية والوظيفية"، صص ٢٤٥-٦ خاصة.

[xiv] أنظر، حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، "مبدأ المساواة قبل ظهور الأديان الكبرى"، خاصة ص ٢٥٢؛ ص ١٩٤.

[xv] حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، "التمييز بين القيم الجماعية والفردية" ص ١٠٠ وما بعدها.

[xvi] أنظر حامد ربيع، قضايا دولية، "مستويات الديموقراطية ونسبيتها"، عدد ٣٦٠، ٢٥ نوفمبر ١٩٩٦ & "النظام الإسلامي: ديموقراطي أم أتوقراطي؟"، عدد ٣٥٨، ١١ نوفمبر ١٩٩٦.

[xvii] حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، ص ١٠١.

[xviii] حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، ص ٢٤، ص ١٥١ وما بعد.

[xix] أنظر الفقرة (١) من (٢_١) من الدراسة، ص ٥٢.

[xx] العقاد، الله، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨ م، ط١، ص ١٥٠.

[xxi] العقاد، الله، ص ١٦١.

[xxii] سورة النمل، آية ١٦.

[xxiii] سورة الإسراء، آية ١١٠.

[xxiv] حسن محمد أيوب، تبسيط العقائد الإسلامية، الكويت: مكتبة الثقافة العربية، ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص ٨٣.

[xxv] سورة المؤمنون، (٢٣)، آية ٩١.

[xxvi] سورة البروج، آية ١٦.

[xxvii] سورة القصص (٢٨)، آية ٦٨.

[xxviii] سورة الحجر (١٥)، آية ٢٨،٢٩.

[xxix] سورة البلد (٩٠)، آية ٦٨-٦٩.

[xxx] سورة القلم (٩٦)، آية ٥٦.

[xxxi] سورة البقرة (٢)، آية ٣١.

[xxxii] سورة الإسراء (١٧)، آية ٣٦.

[xxxiii] سورة الزلزلة (٩٩)، آية ٥-٦.

[xxxiv] سورة الكهف (١٨)، آية ٢٩.

[xxxv] سورة الفتح (٤٨)، آية ٢٣.

[xxxvi] سورة النساء (٤)، آية ٧٨.

[xxxvii] سورة التكوير (٨١)، آية ٢٩.

[xxxviii] سورة محمد (٤٧)، آية ٤٦.

[xxxix] سورة الأحزاب (٣٣)، آية١١.

[xl] سورة الرعد (١٣)، آية ١٧.

[xli] سورة الأنفال، (٨) آية ٧-٨.

[xlii] سورة الحج (٢٢) آية ٦.

[xliii] سورة الأعراف (٧)، آية ١٥٦.

[xliv] معلوم أن الصفات المذكورة هي من أسماء الله الحسنى المذكورة في القرآن الكريم، أنظر على سبيل المثال: فخر الدين الرازي، لوامع البينات في الأسماء والصفات. وقد راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعيد، ونشر تحت اسم: شرح أسماء الله الحسنى للرازي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

[xlv] سورة يونس (١٠)، آية ٣٤.

[xlvi] سورة الأنعام (٦)، آية ١٠١.

[xlvii] سورة الفرقان، (٢٥)، آية ٢.

[xlviii] سورة يس (٣٦)، آية ٧٩.

[xlix] سورة البقرة (١) آية ٢٥٥.
[l] سورة فاطر (٣٥)، آية ٣.
[li] سورة الحشر، (٥٩)، آية ٢٣.
[lii] سورة يونس (١٠)، آية ٤.
[liii] العقاد، الله، صص ١٦٠-١٦٣.
[liv] سورة فاطر (٤٠) آية ٦٥.
[lv] سورة الفرقان (٢٥)، آية ٥٨.
[lvi] سورة المؤمنون (٢٣)، آية ٨٠.
[lvii] سورة الرحمن (٥٥)، آية ٢٦.
[lviii] سورة يونس (١٠)، آية ٣٤.
[lix] سورة هود،(١١)، آية٧.
[lx] سورة يونس (١٠)، آية ٣٤.
[lxi] سورة إبراهيم (١٤)، آية ٥١.
[lxii] سورة الحج (٢٢) آية ١٧.
[lxiii] لا يغرب عنه: أي لا غيب عن علمه.
[lxiv] سورة سبأ، آية ٣.
[lxv] العقاد، الله، ص ١٦٣.
[lxvi] سورة البقرة (١)، آية ١١٥.
[lxvii] سورة الحج (٢٢)، آية ٦.
[lxviii] سورة التغابن، (٦٤)، آية٣.
[lxix] سورة المؤمنون (٢٣)، آية ١٧.
[lxx] سورة المؤمنون (٢٣)، آية ٩٠.
[lxxi] سورة المؤمنون (٢٣)، الآيات ١١٥-١١٦.
[lxxii] العنكبوت (٢٩)، آية ٦٤.
[lxxiii] سورة الأنعام (٦)، آية ٣٢.
[lxxiv] سورة القصص (٤٨)، آية ٨٣.
[lxxv] سورة البقرة (٢)، آية ٦٥٧.
[lxxvi] سورة يونس (١٠)، الآيات ٦٢-٦٣.
[lxxvii] سورة الشورى (٤٢)، آية ٨.

[lxxviii] سورة الكهف، (١٨)، آية ١٧.

[lxxix] سورة الجاثية (٤٥)، آية ١٩.

[lxxx] سورة القصص (٢٨)، آية ٧٧.

[lxxxi] سورة التوبة (٩)، أية ٥١.

[lxxxii] سورة الطلاق (٦٥)، آية ٣.

[lxxxiii] سورة الحج (٢٢)، آية ٣٨.

[lxxxiv] سورة البقرة (٢)، آية ٢٨٦.

[lxxxv] سورة الأنعام (٦)، آية ١٤

[lxxxvi] العقاد، الله، ص ١٦٠.

[lxxxvii] سورة الإخلاص، الآيات ١-٢.

[lxxxviii] سورة الإخلاص، الآيات ٣-٤.

[lxxxix] أنظر ملاحظات عبد الوهاب المسيري، في "القداسة"، موسوعة الفكر العلماني، فصل ٥، صص ١٣-١٤.

[xc] أنظر: عبد الحليم الجندي، أحمد بن حنبل، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م، ص ٣٦٠.

[xci] أنظر: "النموذج الفضفاض (التكامل غير العضوي)"، فصل ٣، صص ٢٠-١، موسوعة الفكر العلماني.

[xcii] سورة البقرة (٢)، آية ٣٠.

[xciii] انظر: " النموذج الفضفاض (التكامل غير العضوي)"فصل٣، ص ٢١، موسوعة الفكر العلماني.

[xciv] سورة المائدة (٥)، آية ٣٢.

[xcv] أنظر "النموذج الفضفاض" فصل ٣، ص ٢٥، "المطلق والنسبي"، فصل ٥، ص ١٢، موسوعة الفكر العلماني ؛ عبد الحليم الجندي، أحمد بن حنبل، هامش ص ٣٥٣

[xcvi] "المطلق والنسبي" "التجاوز والتعالي"، موسوعة الفكر العلماني، فصل ٥، صص ٩-١٢.

[xcvii] "النموذج الفضفاض"، موسوعة الفكر العلماني، فصل ٥، صص ٢٠-١.

[xcviii] سورة الرحمن، (٥٥) آية ٩

[xcix] سورة آل عمران (٣)، آية ١٩١.

[c] سورة الرحمن (٥٥)، آية ٨.

[ci] سورة النازعات (٧٩)، آية ٣٧،٣٨،٣٩.

[cii] سورة النجم (٥٣)، آية ٥٠،٥١،٥٢.

[ciii] سورة الطلاق (٦٥)، آية ٨.

[civ] سورة القيامة (٧٥)، آية ١٤،١٥.

[cv] سورة آل عمران (٥)، آية ٣.

[cvi] سورة الإسراء (١٧)، آية ٣٦.

[cvii] سورة الإسراء (١٧)، آية ٣٤.

[cviii] سورة الأحقاف (٤٦) آية، ١٥.

[cix] سورة الزلزلة (٩٩)، آية ٧، ٨.

[cx] سورة النور (٢٤)، آية ٥٥.

[cxi] سورة الكهف (١٨)، آية ١٠٣،١٠٤،١٠٥.

[cxii] سورة الأنعام (٦)، آية ٥٤.

[cxiii] سورة البقرة (٢)، آية ٢٢٥.

[cxiv] انظر: ابن القيّم، مدارج السالكين، مجلد ١، ص ١٥٠.

[cxv] سورة الأحزاب (٣٣)، آية ٧٢

[cxvi] سورة الشورى (٤٢)، آية ٢٥.

[cxvii] سورة التحريم (٦٦)، آية ٨.

[cxviii] سورة المائدة (٥)، آية ٣٩.

[cxix] سورة الفرقان (٢٥)، آية ٧٠،٧١.

[cxx] سورة النصر (١١٠).

[cxxi] سورة طه (٢٠)، آية٨٢.

[cxxii] ر: سورة يوسف (١٢)، آية ٥٣: "إنَّ النَّفس لأمَّارةٌ بالسُّوء إلا ما رَحم ربي".

[cxxiii] أَنظر حول هذا المعنى: محمد عز الدين توفيق، التأصيل َالإسلامي لَلدراسات النفسية، القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨م- ١٤١٨هــ، ط١، صص ٨٦-٧.

[cxxiv] أي (لا) كما زعموا، انظر: الشيخ حسنين محمد مخلوف، صفوة البيان لمعاني القرآن، ص ٧٦٣.

[cxxv] سورة القيامة (٧٥)، آية ١-٢.

[cxxvi] سورة آل عمران (٣)، آية ٣٠.

[cxxvii] دسَّاهَا: أي "نقصها وأخفاها بالفجور، جهلا وفسوقا. وأصل دسَّى: دسَّسَ، مبالغة في دسَّ بمعنى أخفى"، رِ: الشيخ حسنين محمد مخلوف، صفوة البيان لمعاني القرآن، ص ٨٠٩.

[cxxviii] سورة الكهف (١٨)، آية ٣٩

[cxxix] سورة التكوير (١١)، آية ٢٩

[cxxx] سورة البقرة (٢)، آية ٣٢

[cxxxi] سورة النحل (١٦)، آية ٧٤

[cxxxii] سورة القلم (٤٤)، آية ٦٨

[cxxxiii] سورة آل عمران (٣)، آية ١٥٩

[cxxxiv] سورة إبراهيم (١٤)، آية ١٢

[cxxxv] سورة النساء (٤)، آية ٨١

[cxxxvi] سورة الأنفال (٨)، آية ٢٤

[cxxxvii] سورة التوبة (٩)، آية ١٢٣

[cxxxviii] سورة طه (٢٠)، آية ١١٤.

[cxxxix] سورة النساء (٤)، آية ١٠١.

[cxl] سورة البقرة (٢)، آية ٢٨٢.

[cxli] سورة الزمر (٣٩)، آية ٤٦.

[cxlii] انظر: "النموذج الفضفاض"، فصل ٣، ص ٢٣ ، موسوعة الفكر العلماني.

[cxliii] سورة النمل (٢٧)، آية ٦٥.

[cxliv] وهو ما تشير إليه ِآية ١١ من سورة يس (٣٦):"إنما تُنذِرُ من اتّبَعَ الذِّكرَ وخشيَ الرحمن بالغيب، فبشِرهُ بمغفرة وأجرٍ كريم"

[cxlv] مخمصة: أيَ مجاعة شديدة تَظهر خَمْصً البطن أي ضموره، والخمص هو الضمور الذي يُحدثُه الجوع ويظهر في ضمور البطن. وأخمص القدم هو باطن القدم الذي يتجافى (ولا يلمس) الأرض. أنظر: المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية، القاهرة)، استانبول: دار الدعوة، ١٩٨٩.

[cxlvi] سورة التوبة (٩)، آية ١٢٠

[cxlvii] سورة البقرة (٢)، أية ٣،٢.

[cxlviii] سورة الشورى (٤٢)، آية ٧٩

[cxlix] سورة العنكبوت (٢٩)، آية ١٧

[cl] سورة النساء (٤)، آية ٧٩

[cli] سورة التغابن (٦٤)، آية ١١

[clii] سورة النساء (٤)، آية ٧٨

[cliii] سورة المؤمنين (٥٦)، آية ٦٠

[cliv] سورة لقمان (٣١)، آية ٣٤

[clv] سورة الأنعام (٦)، آية ١٧

[clvi] سورة الأنعام (٦)، آية ١٩

[clvii] سورة النساء (٤)، آية ٣٣

[clviii] سورة المائدة (٥)، آية ٦٧.

[clix] سورة الفتح (٤٨)، آية ٨.

[clx] سورة الحج (٢٢)، آية ٧٨.

[clxi] سورة الحديد (٥٧)، آية ١٩.

[clxii] سورة التوبة (٩)، آية ١١١.

[clxiii] سورة النساء (٤)، آية ٦٩.

[clxiv] سورة آل عمران (٣)، آية ١٦٩.

[clxv] سورة محمد (٤٧)، آية ٦، ٥، ٤.

[clxvi] سورة الأنعام (٦)، آية ١٦٢.

[clxvii] سورة هود (١١)، آية ٨٨.

[clxviii] : رِ الآيتين ٤٢، ٤٣ من سورة فاطر (٣٥): "فلما جاءهم نذيرٌ ما زادهم إلانفوراً: استِكباراً في الأرضِ ومكر السَّيء ولا يحيق المَكرُ السَّيء إلا بِأهله، فهل ينظرون إلاَّ سُنَّة الأوَّلين، فلن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً".

[clxix] سورة هود (١١)، آية ٨٨.

[clxx] سورة الفجر (٨٩)، آية ٢٧-٢٨-٢٩-٣٠.

[clxxi] سورة التوبة (٩)، آية ٣٢، ٣٣.

[clxxii] سورة البقرة (٢)، آية ١٤٣.

[clxxiii] يُقال: وقاه المكروهَ... وحماهُ منه وحفظه أنِ يناله، ويكون بذلك في المكروه في الدنيا وفي المكروه في الآخره من العذاب [ويقال] اتقى الشيء: استقبله وجعل بينه وبينه حاجزاً. تقول: اتقى الفارس السيف بالترس. انظر: مادة "وقى"، معجم ألفاظ القرآن

الكريم (مجمع اللغة العربية، القاهرة)، مجلدان، القاهرة: دار الانسان، ١٩٧٣، مجلد٢، صص ٦٧٧-٨١.

[clxxiv] سورة البقرة (٢)، آية ١٧٧.

[clxxv] سورة آل عمران (٣)، آية ١٨٦.

[clxxvi] سورة الأنعام (٦)، آية ٣٢.

[clxxvii] سورة الأعراف (٧)، آية١٢٨.

[clxxviii] سورة النحل (١٦)،آية ١٢٨.

[clxxix] سورة الطلاق (٦٥)، آية١٠.

[clxxx] سورة المائدة (٥)، آية ١٠٠.

[clxxxi] سيُجنبها أي سيُجَنّبَ النار: سورة الليل (٩٢)، آية ١٧...٢١.

[clxxxii] سورة آل عمران (٣)، آية ١٠٢.

[clxxxiii] سورة المؤمنين (٢٣)، آية ٥٢.

[clxxxiv] سورة النساء (٤)، آية ١.

[clxxxv] أي القيمة الوسيلة لــقيمة "التوحيد الحق" العليا في نسق الجماعة.

[clxxxvi] سورة الحجرات (٤٩)، آية ١٣.

[clxxxvii] أنظر (فقرة ٢-٣/١) من "الدراسة".

[clxxxviii] سورة الشمس (٩١)،آية ٩؛

[clxxxix] سورة الفجر (٨٩)، آية ٢٨،٢٧.

[cxc] سورة التوبة (٩)، آية٧١.

[cxci] سورة الجاثية (٤٥)، آية١٩.

[cxcii] سورة آل عمران (٣)، آية ٢٨.

[cxciii] أنظر مادة "ولي" في : معجم ألفاظ القرآن الكريم.

[cxciv] سورة الرحمن (٥٥)، آية ١٠.

[cxcv] سورة البقرة (٢)، آية ٢٩.

[cxcvi] سورة الحج (٢٢)، آية ٦٥.

[cxcvii] سورة هود (١١)، آية ٦١.

[cxcviii] سورة الأعراف (٧)، آية ١٠.

[cxcix] سورة يونس (١٠)، آية ١٤.

[cc] سورة الرحمن (٥٥)، آية ٧...١٠.

[cci] سورة النحل (١٦)، آية ١٢٨.

[ccii] سورة النمل (٢٧)، آية ٦٢.

[cciii] سورة المنافقون (٦٣)، آية ٨.

[cciv] سورة آل عمران (٣)، آية١٨.

[ccv] سورة يونس (١٠)، آية ٤.

[ccvi] سورة الأنبياء (٢١)، آية ٤٧.

[ccvii] انظر: "قسط"، معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجلد٢، صص١-٢١٠.

[ccviii] سورة النساء (٤)، آية ١٣٥.

[ccix] سورة الشعراء (٢٦)، آية ١٨٢،١٨٣،١٨٤.

[ccx] سورة يونس (١٠)، آية ٩.

[ccxi] سورة الطلاق (٦٥)، آية ١١.

[ccxii] سورة الأنبياء (٢١)، آية ٩٤.

[ccxiii] سورة الصف (٦١)، آية ٣.

[ccxiv] انظر: سيف الدين اسماعيل، مدخل القيم، صص ٦٠-٦.

[ccxv] انظر: حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، جزء ١، ص٢٢، هامش ص٢٢، ص ٢٩.

[ccxvi] سورة ص (٣٨)، آية ٢٦.

[ccxvii] سورة غافر (٤٠)، آية ٢٠.

[ccxviii] سورة النور (٢٤)، آية ٥١.

[ccxix] سورة الحجرات (٤٩)، آية ١٠.

[ccxx] "السبيل": الطريق الواضحة السهلة. ويُطلق السبيل على الطريق الحسي، وعلى: الطريق المعنوي بمعنى الوسيلة، وعلى: طرق الهداية والخير، أو طرق الضلالة والشر"، انظر: مادة "سبل"، معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجلد١، صص٥٤٦-٧.

[ccxxi] انظر على سبيل المثال: سيد قطب، في ظلال القرآن: دار الشروق، ١٤١٤هـ: ١٩٩٥م، ط٢٤، مجلد ١، ص ١٤٣.

[ccxxii] سورة النساء (٤)، آية ٩٤.

[ccxxiii] سورة آل عمران (٣)، آية ١٥٧.

[ccxxiv] سورة التوبة (٩)، آية ٤١.

[ccxxv] سورة الأعراف (٧)، آية ١٨١.

[ccxxvi] سورة آل عمران (٣)، آية ١٠٤.

[ccxxvii] سورة النحل (١٦)، آية ١٢٥.

[ccxxviii] حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ٨٥، ص١٤٠.

[ccxxix] سورة البقرة (٢)، آية ٢٥١.

[ccxxx] سورة الحج (٢٢)، آية ٤٠.

[ccxxxi] سورة البقرة (٢)، آية ١٩٤.

[ccxxxii] سورة النحل(١٦)، آية ١٢٦.

[ccxxxiii] سورة آل عمران (٣)، آية ٢٠٠.

[ccxxxiv] سورة الأنفال (٨)، آية ٥٩،٦٠،٦١.

[ccxxxv] انظر: حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ج٢، ص١٦؛ وأيضاً سيف الدين اسماعيل، مدخل القيم، صص٣٥-٦، ص١٤٨.

[ccxxxvi] سورة آل عمران (٣)، آية ٢٨.

[ccxxxvii] انظر سيف الدين اسماعيل، مدخل القيم، صص٣٣-٦.

[ccxxxviii] انظر في مقاصد الحفظ وتأصيل أبعادها القيمية في التعامل الدولي، في: سيف الدين اسماعيل، مدخل القيم، صص٢٢٥-٣٥.

[ccxxxix] سورة الأحزاب (٣٣)، آية ٧٢.

[ccxl] انظر فقرة ٢-١/٣د من "الدراسة".

[ccxli] سورة ص (٣٨)، آية ٢٦.

[ccxlii] سورة فصِّلت (٤١)، آية ٤٠.

[ccxliii] سورة الغاشية (٨٨)، آية ٢٢.

[ccxliv] سورة الانسان (٧٦)، آية ٣.

[ccxlv] سورة الاسراء (١٦)، آية ١٧.

[ccxlvi] سورة الأحزاب (٣٣)، آية٧٢.

[ccxlvii] سورة الأنعام (٦)، آية ١١٥.

[ccxlviii] سورة الأنعام (٦)، آية ١٥٢.

[ccxlix] سورة الأحزاب (٣٣)، آية ٧٠.

[ccl] سورة الأعراف (٧)، آية ١٨١.

[ccli] سورة العصر (١٠٣)، آية ٣،٢.

[cclii] سورة الشورى (٤٢)، آية ٣٨.

[ccliii] الامام الأكبر/ محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة، صص٥٦٥-٨.

[ccliv] انظر تفاسير القرآن الكريم المتعلقة بآية ٦٧ من سورة الأنفال (٨)

[cclv] انظر: الامام الأكبر/ محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٦٨.

[cclvi] انظر: الامام الأكبر/ محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٧١.

[cclvii] انظر حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ١٦٤؛ وعلى سبيل المثال انظر في ذلك: محمد سليم العوا، في النظام السياسي الاسلامي؛ عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩،؛ منظور الدين أحمد، النظرية السياسية الاسلامية، ترجمة: عبد الجواد خلف وعبد المعطي قلعجي، كراتشي: جامعة الدراسات الاسلامية، ١٤٠٩هـ:١٩٨٩م، ط١.

[cclviii] انظر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (جَمَعَه: محمد فؤاد عبد الباقي)، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، ١٣٩٧هـ: ١٩٧٧م، " كتاب الامارة"، حديث رقم ١١٩٩، ص ٤٧٨؛ كذلك انظر الحديث في صحيح مسلم، باب الامارة، كتاب " كلكم راع...؛ وفي صحيح البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق.

[cclix] انظر حول ذلك: عباس محمود العقاد، حقائق الاسلام وأباطيل خصومه، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٨٦هـ:١٩٦٦م، ط٣، ص٢٨٥ وما بعدها.

[cclx] سورة البلد (٩٠)، آية ١١، ١٢، ١٣.

[cclxi] المكاتبة هي عتق العبد مقابل مال أو عمل يؤديه. انظر القاموس الفقهي (سعدي أبو حبيب)، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٢هـ: ١٩٨٢م، ط١، ص٣١٦.

[cclxii] كلمة الشارع هي المصدر فاعل من الفعل " شرَعَ"، فالشارع هنا هي بمعنى المُشَرِّع، أي مقتضى التشريع الاسلامي.

[cclxiii] انظر على سبيل المثال: محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الاسلام، تونس: الشركة التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب)، ١٩٨٥، ط٣، صص١٦٧-٦٨؛ وكذلك: علي عبد الواحد وافي، حقوق الانسان في الاسلام، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٨٧هـ:١٩٦٧م، ط٤، ٢٠٠-٢١٩.

[cclxiv] سورة آل عمران (٣)، آية ١٧٢،١٧٣.

[cclxv] سورة الأعراف (٧)، آية ١٢٧.

[cclxvi] انظر حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير المممالك، ص ٣٢.

[cclxvii] انظر فقرة ٣-١/٢ من "الدراسة".

[cclxviii] انظر: منير العكش، "المعنى الاسرائيلي لأميركا"، مجتزأ من: أميركا والابادات الجماعية. وكان من المقرّر (في مارس ٢٠٠٢) أن يصدر خلال شهر عن: دارِ رياض نجيب الريِّس، بيروت. ولقد حصلَ "الباحث" على النص المُعَد للنشر من المؤلف نفسه، والاقتباس هنا هو من صص ١، ٧ من هذا النص المجتزأ.

[cclxix] منير العكش، صص ٩-١٠.

[cclxx] ر: عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢، أنظر على سبيل المثال: ٥٤٢- ٦.

[cclxxi] رِ في هذه المعاني الدراسة الرائدة لـ: رفيق حبيب، الأمة والدولة، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١، صص ١٧-٢٧ على وجه الخصوص.

[cclxxii] سورة الجاثية (٤٥)، آية ١٧.

[cclxxiii] سورة العلق (٩٦)، آية ٦،٧.

[cclxxiv] سورة الشورى (٤٢)، آية ٣٩.

[cclxxv] انظر: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، المنصورة (مصر): دار الوفاء، ١٤١٣هـ:١٩٩٢م، ط٢، ص٤٤٠، وذلك نقلاً عن: البداية والنهاية، لابن كثير، ج٥، ص٢٤٨، ومن غير الاشارة إلى الناشر أو تاريخ النشر ومكانه.

[cclxxvi] سورة القصص (٢٨)، آية ٨٥.

[cclxxvii] سورة القصص (٢٨)، آية ٨٨.

[cclxxviii] انظر الآية ٤٤ من سورة فُصِّلت (٤١): "ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فُصِّلت آياته، أأعجميٌ وعربيٌ: قل هو للذين آمنوا هدىً وشفاء، والذين لا يؤمنون في آذانهم وقرٌ وهو عليهم عمىً، أولئك يُنَادَون من مكانٍ بعيدٍ"؛ وراجع الفقرة (٢-١/٢) من "الدراسة".

[cclxxix] سورة العلق (٩٦)، آية ٦،٧،٨.

[cclxxx] سورة آل عمران (٣)، آية ١١.

[cclxxxi] سورة غافر (٤٠)، آية ٢٩.

[cclxxxii] انظر الدراسة الرائدة والغنيّة لعبد الوهاب المسيري والتي قدّمت هذا المفهوم الهام ثم أصّلته بما يفسر العديد من الظواهر الاجتماعية والطاغية منها، خاصة (كالظاهرة الصهيونية على وجه الخصوص): عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية (نموذج تفسيري جديد)، القاهرة : دار الشروق، ٢٠٠٢م، ط١، وبالأخص ص١٩-٥٤.

[cclxxxiii] سورة لقمان (٣١)، آية ١٥.

[cclxxxiv] سورة محمد (٤٧)، آية ٣٨.

[cclxxxv] سورة الحجرات (٤٩)، آية ١٧.

[cclxxxvi] سورة الاسراء (١٧)، آية ٨٤.

[cclxxxvii] سورة النساء (٤)، آية ٤٩.

[cclxxxviii] لاحظ تناولِ السياقِ القرآني لدلالة "الجهل" و"الظلم" في الآية ٧٢ من سورة الأحزاب (٣٣):"إنّا عرضنَا الأمانةَ علىَ السمواتِ والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحَمَلَها الانسانُ، إنّه كان ظلوماً جهولاً".

[cclxxxix] سورة محمد (٤٧)، آية ٣٨.

[ccxc] سورة ص (٣٨)، آية ٧٠،٧١.

[ccxci] انظر حول هذه الفكرة: عصمت سيف الدولة، عن العروبة والاسلام، صص٧٤-٥.

[ccxcii] سورة الحج (٢٢)، آية ٦٥.

[ccxciii] سورة الاسراء (١٧)، آية ٧٠.

[ccxciv] عصمت سيف الدولة، عن العروبة والاسلام، ص٧٨.

[ccxcv] المقصود بالمثلية الجنسية هو الشذوذ الجنسي. وموقف القرآن الكريم من المثلية الجنسية يتضح من الآية ١٦٥،١٦٦، من سورة الشعراء (٢٦): "أتأتون الذُكران من العالمين، وتَذَرُون ما خلقَ لكم ربُكُم من أزواجكم، بل أنتم قومٌ عادُون".

[ccxcvi] راجع الآيةٍ ٧٠ من سورة الشعراء :" ...وفضّلناهم على كثير مما خلقنا تفضيلاً، والمشار إليها آنفاً.

[ccxcvii] راجع الآية ٧٠،٧١ من سورة ص(٣٨) المشار إليها آنفاً :"... ونفختُ فيه من روحي".

[ccxcviii] سورة التين (٩٥)، آية ٤،٥،٦.

[ccxcix] سورة النساء (٤)، آية١.

[ccc] سورة الحجرات (٤٩)، آية ١٣.

[ccci] سورة القصص (٢٨)، آية ٧٦.

[cccii] كلمة سواء، أي مبدأ عدل، أو العدل الذي ينتهي الناس إلى الاتفاق عليه، فيستووا بذلك في الاجماع عليه. انظر :"سوى"، معجم ألفاظ القرآن الكريم، صص٦١٢-٧ وبالأخص ص٦١٦.

[ccciii] سورة الحجرات (٤٩)، آية ١٠.

[ccciv] سورة المائدة (٥)، آية ٢.

[cccv] سورة التوبة (٩)، آية ٧١.

[cccvi] سورة الأنفال (٨)، آية ٣٤.

[cccvii] سورة الجاثية (٤٥)، آية ١٩.

[cccviii] سورة البقرة (٢)، آية ٢٥٧.

[cccix] سورة المؤمنون (٢٣)، آية ٧٤.

[cccx] فمرجعية "التوحيد" الإسلامية تجعل الله المنزّه عن عالم الطبيعة– المادة، هو الحق ومصدر الحقيقة المثالية.